KONGO-OVERZEE

TIJDSCHRIFT VOOR EN OVER BELGISCH-KONGO EN ANDERE OVERZEESE GEWESTEN

ONDER REDACTIE VAN PROF. DR A. BURSSENS, UNIVERSITEIT TE GENT
MET DE MEDEWERKING VAN DR E. POSSOZ EN DR E. MEEUSSEN

XVI (1950), 5

INHOUD : Bandala-Mumba, vrouwen van gezagdragers bij de Baamilembwe, door L. Stappers, blz. 249 ; Ethnologie et méthode, door E. Possoz, blz. 253 ; Lingombe-Vertelsel, door H. van Thiel, blz. 276 ; De tonologie der naamwoorden te Ebuku, door L. B. de Boeck, C. I. C. M., blz. 281 ; Taaleenmaking in het Mongo-gebied, door G. Hulstaert, blz. 292 ; Nsompo, het Aqua lustralis bijde Baamilembwe, door L. Stappers, C. I. C. M., blz. 299 ; Boekbesoordeling, blz. 301.

DE SIKKEL, LAMORINIÈRESTRAAT 116, ANTWERPEN

KONGO-OVERZEE verschijnt om de twee maanden, behalve in Augustus-September, in afleveringen van 96 bladzijden.

Prijs per jaargang : voor België, Belgisch-Kongo en het buitenland fr. 185.

Voor abonnementen en advertenties wende men zich tot de Uitgeverij De Sikkel, Lamorinièrestraat 116, Antwerpen. Postcheckrekening 173.45 — Telefoon 936.51 en 936.54 — Bankrekening : Société Belge de Banque, Arenbergstraat 30, Antwerpen.

Alle bijdragen, briefwisseling en ruilnummers te zenden naar de redactie : Prof. Dr. A. Burssens, Veldstraat 29, Mariakerke-bij-Gent (België).

Ieder auteur is verantwoordelijk voor zijn bijdrage ; hij heeft recht op 20 overdrukjes. Boeken en studies naar de redactie gezonden, worden besproken.

KONGO-OVERZEE paraît 5 fois par an en fascicules de 96 pages.

Prix de l'abonnement annuel : pour la Belgique, le Congo belge et l'étranger frs. 185.

Les abonnements et les annonces sont reçus par la maison d'édition De Sikkel, 116 Lamorinièrestraat, Anvers (Belgique). C. C. P. 173.45 — Tél. 936.51 et 936.54 — Banque : Société Belge de Banque, 30 Arenbergstraat, Anvers.

Toute correspondance relative à la rédaction doit être adressée au directeur de la revue : Prof. A. Burssens, Veldstraat 29, Mariakerke-lez-Gand (Belgique).

Les articles n'engagent que la responsabilité de leurs auteurs. Les collaborateurs ont droit à 20 tirages à part. Il sera rendu compte de tout ouvrage qui aura été envoyé à la rédaction.

KONGO-OVERZEE is issued five times a year in copies of 96 pages.

Subscription : for Belgium, foreign countries and Belgian Congo : frs. 185.

Subscriptions and advertisements should be sent to De Sikkel, Lamorinièrestraat 116, Antwerp (Belgium). Banking account : Société Belge de Banque, Arenbergstraat 30, Antwerp.

All informations and contributions should be sent to : Prof. A. Burssens, Veldstraat 29, Mariakerke (Ghent), Belgium.

Contributors alone are responsible for expressed opinions. They will be presented with 20 reprints of their articles.

BANDALA-MUMBA, VROUWEN VAN GEZAGSDRAGERS BIJ DE BAAMILEMBWE

door Leo Stappers, C. I. C. M.
Kalonda (Kasayi)

Het koloniaal bestuur in Belgisch-Kongo is beurtelings voorstander van decentralisatie en centralisatie van het gezag in de handen van de Inlanders. Zo werd de machtige chefferie onder Lumpungu II, opperhoofd van de meeste Basongye, na zijn dood verkaveld in kleinere chefferies waaruit ze door krijgsgeweld opgebouwd was. Anderzijds voegt de Staat te kleine hoofdijen samen tot een sector, chefferie van heterogene samenstelling. De rechtsmacht voor alle aangelegenheden van enig belang wordt toevertrouwd aan de chef met zijn raadslieden. Bijgevolg is het gezag en de macht der ondergeschikte gezagdragers bijna geheel verdwenen. Waar vroeger in elk dorp de plaatselijke chef met zijn raad van ouderlingen en notabelen alles te zeggen had, uitgezonderd in enige zeer belangrijke aangelegenheden die de grote chef toekwamen, blijft hun thans niets over dan een loze titel en een aandeel op het wild geschoten op hun grondgebied.

De BaaMilembwe hebben hun hiërarchie van waardigheidsbekleders, dragers van een graad van gezag (*mianzu i bufumu*) gecopieerd van hun oudere broers, de *Been'Ekiiyé*. Er zijn nog twee gemedailleerde chefs, Luboo Sapidi voor de Beena Mpanda en Milambu voor de Beena Mukungila.

Ziehier een lijst van de ondergeschikte graden : *Mfuabaana*, *Kasee-muana*, *Muela*, *Muepu*, *Ndala-Mbombwe*, *Shansha*, *Dipumba*, *Muana'Nkana*, *Nyemampe*, *Tshite*, *Leemu*. Verder nog de laatste graden : *Mukulu a kibangu*, *Tshiakala* en *Lumbwe*.

Al deze graden vertegenwoordigen niets anders dan een geldaristocratie, want elke titel kan gekocht worden. De condities verschillen naargelang het aanzien van het ambt. Gewoonlijk

valt er een vrouw te leveren aan de grote chef en een manlijke slaaf te verkopen om met de opbrengst het dorp te onthalen. Daar er tegenwoordig geen slaven meer buit gemaakt worden, is de waarde omgezet in vee of geld. Steeds moet de chef zijn aandeel krijgen, hetzij een vrouw, hetzij een of verscheidene geiten. Vervolgens moet het volk van het dorp waar men zijn ambt wil uitoefenen, getracteerd worden. Door geboorte kan men soms *jus ad rem* hebben, doch men mag dit recht slechts uitoefenen na betaling. Vroeger kreeg de titeldrager zijn onkosten er royaal uit, doch tegenwoordig is het een duurgekochte eer die niets oplevert dan van tijd tot tijd een bil van een beest. Na zijn dood wordt een drager van een *muanzu u bufumu* begraven in zijn hut.

Mfuabaana en *Leemu* waren rechters. *Leemu* riep de raadsleden bijeen en maakte de zaak aanhangig. *Ndala-Mbombwe* had een ondergeschikte bestuursmacht, want als de grote chef voor het eerst na zijn installatie in dat dorp kwam, wilde het ritueel dat hij aan de *Ndala-Mbombwe* een geit cadeau gaf om op zijn grondgebied te komen. *Mukulu a Kibangu* draagt als teken van zijn waardigheid een stok die ingewreven is met witte aarde ; het uiteinde echter is zwartachtig en loopt uit in een vork, waaraan wat gras vastgebonden is. Heeft men een beest dood gevonden, dan roept men hem om het te komen besprenkelen met een mengsel van water met *kampanya-eseja* om de schadelijke invloeden weg te nemen. Is er ruzie in het dorp, dan komt hij met zijn staf als vredestichter tussenbeide. Men geeft aan zijn aanmaningen steeds gehoor, omdat men vreest dat de „grond hen anders zou opeten". Pasgehuwden gaat hij voorspoed en een talrijk nakroost wensen, waarvoor hij met een kip beloond wordt.

De *Muana'Nkana* draagt ook een stok op zijn schouder, doch is een soort deurwaarder die de beschuldigden oproept. Gaat hij met zijn stok op pad, dan mag hij niet spreken. Wie hem zou staande houden, of een praatje met hem beginnen, moet boete betalen.

Is er een beest geschoten, dan wordt de *Shansha* er bij gehaald, want zijn ambt is het de beesten uiteen te snijden. *Dipumba* is de regelaar van de *Kipia*. In de droge tijd bepaalt hij waar en wanneer men de broes in brand zal steken. Doch dit is nu verboden door de Staat, niettemin gebeurt het nog ieder jaar. *Kasee-Muana*

leidt als rechter van onderzoek alle zelfmoord-palabers en bestraft hen, die alhoewel op de hoogte, de uitvoering niet verhinderden. Daar een dergelijk euvel een gevaar oplevert voor het leven van de klan, werden schuldigen met ophanging gestraft.

Muepu woont geheel afgezonderd op een vijf honderd meter van het dorp. Rond zijn hut is er een stevige omheining. Komt er een geit van het dorp binnen deze afsluiting, dan mag hij ze behouden als men ze niet komt vrijkopen. Die afgesloten ruimte biedt tevens asylrecht voor vrouwen die bij echtelijke twist zijn weggelopen om een aframmeling te ontgaan. De echtgenoot mag niet op het erf van de *Muepu* komen vooraleer hij betaalt. De volgende dag kan hij zijn vrouw komen afhalen ; dan immers is de grootste woede weer voorbij.

Elke drager van een gezag in de boven omschreven zin zal voor zijn vrouw de eer van *Ndala-Mumba* trachten te verwerven. Immers niet alleen zij maar ook hij zelf stijgt aldus in aanzien. De vrouw is toch de glorie van de man ! Zoals alle adellijke titels brengt deze onderscheiding niet veel voordelen bij. Niettemin is het gebruik nog in zwang, o. a. op 15 Maart van dit jaar te Mbendele.

Om „hun vrouw" deze distinctie te bezorgen, moet haar familie zich grote geldelijke onkosten getroosten. Vooreerst moet de gemedailleerde chef een geschenk ontvangen ter waarde van een gehele slaaf, *mupika mujima*. De week welke aan haar opname in die stand voorafgaat, komen al de toekomstige collega's op haar kosten leven. Ze moeten rijkelijk onthaald worden en overvloedig kunnen eten van alle voortbrengselen van het land. Het aantal geiten dat geslacht wordt, loopt van twee tot vijf. Later dan, bij de installatie zelf, zal de familie moeten afdoppen bij de scheidingslijnen tussen de *bisamba* van het dorp. Het aantal van deze onderverdelingen bedraagt in de vier zuidelijke dorpen van de Baa-Mukungila zes. Kortom, na de plechtigheden is de familie straatarm. Geen wonder dat het aantal der *BaNdala-Mumba* per dorp zelden meer dan 4 à 6 bedraagt.

De *prima inter pares* of leidster van de *BaNdala-Mumba* is *Namalanga*, zo genoemd naar de stok *elanga* die ze draagt als teken van haar waardigheid. Deze staf is ongeveer anderhalve meter lang en ingestreken met witte aarde. Gewoonlijk is het de oudste in ambtsjaren die deze functie bekleedt. Aan haar wordt

het installatie-geld betaald en zij verdeelt het onder de *BaNdala-Mumba*. Van de geslachte geiten en ook van het geld krijgt zij het leeuwenaandeel.

De laatste twee dagen die aan de installatie vooraf gaan, moet de aspirante alleen slapen en mag ze geen betrekkingen met haar echtgenoot hebben. Is de grote dag voor haar aangebroken, dan wordt ze door *Namalanga* uit haar hut geleid. Geheel bestreken met witte aarde draagt ze slechts een klein lendenschortje. Rond lenden, armen en benen zijn oude inlandse witte en zwarte parels gewonden ; goedkope import kan hier geen dienst doen. Op haar hoofd wordt een witte schelp, *kilasé kia búfumú*, gebonden en over de linkerschouder hangt het hoofdmansbijltje, *kilonda*, met de steel op haar borst.

Alle *BaNdala-Mumba* stellen zich op in een rij. Voorop gaat *Namalanga* met haar witte staf achter zich uitgestoken. De aspirante volgt haar terwijl ze het uiteinde van de *elanga* met beide handen vasthoudt. Achter hen komt de groep *BaNdala-Mumba* in een gansenrij, allen met *kilase* op het hoofd en *kilonda* over de linkerschouder. Alleen de nieuwelinge is met witte aarde bestreken, de andere dragen ook hun normale beste klederdracht.

Zoals hoger gezegd, zijn alle dorpen in het zuiden van de Baa-Mukungila verdeeld in zes *bisamba* of klans. Voor deze gelegenheid hebben de dorpelingen de scheidingslijnen duidelijk met een koord afgebakend. Al zingend en in danspas gaat *Namalanga* vooruit, stopt bij elke barrière die slechts bij betaling door de familieleden van de vrouw opgeheven wordt. Deze tol moet betaald worden opdat de nieuwe *Ndala-Mumba* door alle *bisamba* van het dorp zou erkend worden. Het erkenningsgeld wordt *mujikú* genoemd. Hetzelfde ceremonieel herhaalt zich bij elke grenslijn.

Na deze ereronde in het dorp wordt de nieuwe *Ndala-Mumba* naar haar hut teruggebracht. 's Avonds, als de duisternis over het land valt, mag ze de witte aarde van haar lichaam wassen en de plechtigheid is afgelopen.

Ofschoon deze titel geen ander voordeel brengt dan de feesten bij de installatie van een aspirante, blijft het gebruik in zwang en is het de hoogste onderscheiding die een vrouw bij de Baa-Milembwe kan te beurt vallen.

ETHNOLOGIE ET MÉTHODE

par E. Possoz

I. Lacunes de la méthode actuelle

Depuis la naissance de l'ethnologie comme science ex-professo, la méthode usitée pour s'y documenter a été surtout celle de l'ethnographie. L'ethnographie veut décrire les faits alors que l'ethnologie se réserve de les analyser et de les synthétiser.

La méthode usitée en ethnographie a été celle des monographies locales. Chaque ethnographe, vivant quelque part dans le monde, y a décrit les mœurs indigènes. Il l'a fait suivant un plan. Dans ce plan préparé d'avance, il a classé les matières sur lesquelles allait porter son enquête. Les questions préparées suivant le plan devaient être suivies de réponses, conformes à ce plan. Comme l'écrivait il y a quelques mois M. Jean-Marie Jadot, ancien magistrat du Congo belge, éminent littérateur colonial, „la discipline de l'ethnographie interdit à ceux qui l'ont acceptée, toute recomposition et tout regroupement d'éléments empruntés à des ethnies diverses". La règle du jeu ethnographique a donc été jusqu'ici de ne rechercher rien que localement, sur une seule place. Double caractère de la méthode ethnographique : d'abord, un plan européen préparé d'avance, ensuite un lieu géographique, dont on ne sort pas. Nous voudrions montrer par un exemple combien cette méthode offre de lacunes, le genre de ces lacunes, et ensuite les méthodes autres qu'il faudra bien employer en ethnologie.

On a pensé que pour construire la nouvelle science qui s'appelle ethnologie, il fallait d'abord posséder un grand nombre de documents nouveaux, à établir. On a pensé qu'il fallait réunir un très grand nombre de détails. C'est pourquoi il existe actuellement dans les bibliothèques du monde, un nombre incalculable de monographies décrivant les mœurs, ou une partie des mœurs, de chaque groupe humain vivant actuellement. Il est devenu impossible

à un seul homme de les lire toutes. L'excès de documents déjà constitués forme le premier écueil du système. Il y a pourtant eu de grands travaux d'allure ethnologique, triant une partie de ces documents. Les compilations de Frazer sont parmi les plus connues.

Aussitôt que l'un ou l'autre compilateur s'est mis à comparer des matériaux pris dans divers groupes humains, et a commencé de classer par ordre de matières, les divers faits observés, des opposants se sont levés. Il y a eu des écoles en chambre, des écoles d'ethnologie. On en connaît actuellement quelques-unes ; autour d'un premier ethnologue, des disciples se sont rangés, qui ont modifié les points de vue du maître, voire même les ont inversés complètement. Les seuls résultats obtenus par l'ethnologie sont actuellement l'amas immense des matériaux et l'éclosion d'écoles. Il semble que le mieux que ces écoles ont fourni ce sont des hypothèses de travail.

Que faut-il pour que l'ethnologie devienne une science parfaite, achevée, définitive, solide? Il faut pour cela que s'édifient, peu à peu, des lois scientifiques, des principes constants, une unité scientifique à partir d'où la science progresse et formule de plus en plus de lois ethnologiques nouvelles.

Mais quel sera le résultat final de l'ethnologie? Il devra consister à faire connaître, aux Blancs qui l'ont fondée, l'esprit et les actes des peuples de couleur et des peuples blancs encore attardés.

Le résultat final de l'ethnologie doit faire que tous les hommes prennent conscience, dans le détail de leurs actes et de leur manière de vivre, de leur commune fraternité. Sans doute, on veut être frères, on le souhaite, mais on ne le comprend pas assez et surtout on ne parvient pas à le voir en observant seulement les actes les uns des autres. Comme il s'agit là d'une compréhension intellectuelle, et que l'esprit humain ne peut faire de science que par unité de pensée, il faut que l'ethnologie trouve sa propre unité. Pourtant beaucoup d'ethnologues opinent que les mœurs sont si disparates qu'il n'y a pas moyen de les réduire à l'unité. Ils veulent donc édifier une science du complexe qui restera indéfiniment complexe elle-même. Par là, ils nient que l'ethnologie puisse jamais devenir une science véritable, puisque, pour nous, les constantes, les lois sont le propre d'une science.

Mais certains le font plus que d'autres. Certains ne s'attaquent

qu'à l'unité complète ; ils rejettent la possibilité d'une philosophie de l'ethnologie. Les chapitres de cette science nouvelle doivent, pour eux, rester séparés, distincts, sans commune mesure, sans compénétration, sans interférences. Beaucoup d'ethnologues agissent ainsi d'une façon seulement subconsciente. D'autres parlent plus ex-professo.

Pour nous, nous nous opposons à tant de faiblesse de jugement. Nous estimons que la dignité de l'esprit humain exige que, de l'ethnologie, nous puissions faire une science une, ayant des lois constantes, bien cohérentes, bien ordonnées, sous lesquelles tombent tous les faits humains des populations étudiées.

A cela, certains opposent que l'ethnologie est encore trop jeune pour conclure. Ils pensent que l'inventaire des faits ethnographiques n'est pas fait, pas assez avancé. Ils estiment que lorsque, sur le terrain, les ethnographes auront décrit tout ce qu'il y a à décrire, et que d'autres savants, des ethnologues, auront défriché leurs monographies, en auront édité de vastes ouvrages de compilation, alors seulement on pourra commencer l'ethnologie. Tout ce qu'on en dit actuellement ne peut être qu'inutile verbiage.

Et c'est ainsi qu'au Congo belge, M. Sohier, en fondant le *Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais*, écrivait qu'il allait admettre seulement des monographies descriptives et aucune dissertation, aucune systématisation, et donc rien qui fût analytique, ni synthétique, ni aucune comparaison.

La méthode monographique, qui triomphe encore comme méthode, nous semble donner des résultats décevants. Il existe actuellement sur chaque groupe humain du monde plus d'une monographie. On pourrait donc croire l'inventaire achevé. Mais il n'en est rien. La méthode ethnographique a été mauvaise, non pas en soi, mais parce qu'on a voulu écarter les autres et qu'on a voulu faire donner à cette méthode seule ce qu'elle ne doit pas donner. La tendance intellectuelle qu'on nomme „positiviste", veut du document et rien que du document, du fait et rien que du fait. Son tort consiste en ceci : elle prend l'esprit de l'observateur pour un absolu, son œil pour un absolu, la somme des coups d'œil pour un absolu. Un tort secondaire de cette méthode est celui-ci : La pensée humaine procède par implications ; elle raisonne, en mettant entre les faits, même en décrivant, des rapports qui font entrer

un fait dans l'autre, parce que l'un est pris pour plus petit et l'autre pour plus grand. D'autres rapports géométriques encore entrent dans les calculs que chacun fait, sans le savoir, en décrivant. Un ethnographe qui décrit des mœurs, croit ferme avoir vu ce qu'il dénomme des noms les plus faux. Par exemple, il décrit un acte juridique sans connaître le droit et sans se rendre compte qu'il décrit un acte juridique. Un ethnographe devrait être quelqu'un qui possède une culture générale extraordinairement étendue. Ce devrait être un homme universel. Il devrait pouvoir ranger exactement dans la science européenne classique le fait observé. Il devrait ne pas se tromper en plaçant le fait qu'il observe dans telle section, de tel chapitre, de telle branche, de telle science. Et alors encore devrait-il le nommer suivant une formule scientifique exacte, précise, cohérente avec l'ensemble de la science.

Permettez-moi de dire, en simple juriste, qu'un acte indigène pose plusieurs problèmes et que pour le décrire, il faut notamment le décrire en droit. Si l'acte est surtout juridique, est pensé par l'indigène comme juridique, dans le cadre de son droit et non pas dans un cadre autre, il faut que la description juridique réponde à l'esprit indigène et au cadre général de son droit. Décrire un acte indigène quelconque, sans se demander si cet acte est réellement juridique, comment il doit être envisagé dans le *corpus juris* indigène, c'est courir un risque, mais ce n'est pas du tout faire une description scientifique.

La méthode descriptive, en ethnologie, est bien celle qu'il ne faut pas pratiquer. Elle est absurde parce que les pratiques des peuples dépendent de leurs pensées et que leurs pensées se sont formées en systèmes. Elle est absurde encore parce que les mœurs des peuples ne sont pas tant à considérer comme individuelles, comme dépendant de la psychologie particulière d'un chacun, mais elles sont à décrire comme institutionnelles. Ce que l'ethnologie recherche, c'est de connaître les mœurs d'ensemble d'un peuple, les institutions publiques d'un peuple. Or les institutions des peuples sont surtout des institutions juridiques. Le droit c'est la mécanique des mœurs. C'est dans le droit que l'on trouve les points de bifurcation des idées normatives des mœurs et des idées institutionnelles. Ce sera dans le *corpus juris* d'un peuple que l'on va trouver les principes de ses actes, les principes selon lesquels

il pense et veut. Une fois découvert le *corpus juris* d'un peuple, le rôle de l'ethnologie est terminé pour la plus grande part.

La méthode ethnographique ne tombe donc pas seulement dans la stérilité, parce qu'elle se refuse de conclure et de raisonner, mais dans l'erreur parce qu'elle raisonne hors de propos, quand elle le fait et même quand elle décrit, car le plus souvent elle décrit un fait juridique, mais sous un faux-nom.

C'est ainsi que presque tous les ethnographes décrivent les faits juridiques, non pas en juristes, mais en disciples de Mammon. Leur adulation du veau d'or va à ce point que tout ce qui devrait être conçu en droit pur, est conçu par eux en droit économique seulement. Par exemple, lorsqu'ils voient remettre par un indigène à un autre un objet de valeur économique appréciable, ils appellent cet acte une vente ; mais, lorsqu'ils voient remettre un objet, moindre à leurs yeux d'économistes, il sappellent cet acte : un cadeau. Pareille description montre seulement l'avarice de celui qui décrit ; elle ne permet de faire aucune constatation sur l'indigène.

Sans doute la méthode descriptive peut être bonne ; elle ne l'a généralement pas été. L'immense stock de monographies publié dans toutes les langues d'Europe est fort douteux, ambigu, peu sûr, peu utilisable. Si l'on réfléchit qu'il eut fallu être un savant universel et que chaque monographie ne contient que quelques pages — ou à peine quelques centaines, ou quelques milliers — on voit combien elle est déficiente, combien l'inventaire total est encore éloigné. Disons-le franchement, jamais l'inventaire des mœurs de tous les peuples ne sera achevé. Il est temps d'abandonner cette méthode, non pas totalement, mais comme méthode totale et unique. Avant de décrire, il faut déjà posséder des clefs indigènes, des principes selon lesquels on peut comprendre le primitif. Avant d'étudier les détails et les différences entre les corps de droit, il faut connaître les généralités d'un seul corps de droit ou de quelques-uns. Une science qui ne procède pas par sondages, reste quelque chose d'enfantin, d'anti-économique.

Et puis, faisons encore à la méthode des monographies cet autre reproche. Elle ne veut pas être analytique, ne veut pas raisonner les mœurs mais simplement décrire. Et elle veut le faire géographiquement, localement. Or, pour cela elle doit procéder par cartographie et non pas par monographie. Au lieu d'être locale

elle se doit de devenir géographique. Cela exige de la comparaison. Le jour où l'ethnographie voudra commencer à dresser des cartes géographiques des faits observés, pour y inscrire les lignes de démarcation des différences décrites par les ethnographes, on va s'apercevoir combien peu on peut se fier aux descriptions. On verra qu'au lieu de différences locales, les ethnographes ont simplement exprimé des différences d'opinion juridique, diverses erreurs de droit, dans leur propre chef, mais rien d'indigène. On verra alors combien l'ethnographie par monographies aura été illusoire.

Mais nous appelons de tous nos vœux l'ère ethnologique où il sera dressé une carte géographique, une mappemonde pour chaque fait ethnographique. Alors on verra jusqu'où s'étendent les variantes. Aujourd'hui, personne ne voit clair dans l'ethnologie. Ce n'est pas encore une science, et l'ethnographie non plus.

Pourtant ce n'est là que la science en extension ; elle risque encore d'être fausse aussi longtemps qu'elle se base uniquement sur la description. La description a toujours l'air ou la prétention d'être objective et de le rester. Rien n'est plus faux. Le comique de toute description ethnographique est qu'elle veut toujours se prendre pour si objective. Ce serait comique seulement si cela n'était si tragique pour les peuples qu'on méprise, qui souffrent de l'incompréhension qu'on a envers eux, qui devront se révolter pour ne plus subir les fausses attributions intellectuelles. Pour qu'une carte géographique sérieuse puisse être établie pour un seul fait ethnographique, il faut que ce fait ait subi lui-même une analyse critique parfaite.

Ce qui manque jusqu'aujourd'hui le plus en ethnologie c'est une méthode critique propre. Cette méthode doit, selon nous, être avant tout juridique. Le droit est la science que les peuples primitifs cultivent le plus. Chaque jour ils jugent des procès selon leur *corpus juris*. Presque tout acte humain est institutionnel. Aujourd'hui des psychologues, tels que M. Meyerson, nous montrent déjà combien les œuvres des hommes sont liées à un ensemble intellectuel, idéologique, non pas privé, non pas personnel, mais institutionnel, commun à un groupe.

Ce qui a fait encore grand tort à l'ethnologie, c'est d'abord la méthode dite évolutionniste, qui permet tous les rêves, et c'est ensuite la méthode psychologiste, qui étudie le primitif d'avant

les institutions, au lieu de l'étudier, tel qu'on peut encore le connaître aujourd'hui, c'est-à-dire comme un homme, vivant déjà depuis des siècles, ses institutions.

II. Exemple de fausse méthode et de méthode correcte

Je veux vous montrer par un exemple quel rendement peut avoir, en ethnologie, la méthode d'analyse juridique, méthode tout aussi bien synthétique, car elle doit se baser sur un vaste ensemble de faits, déjà observés par des milliers d'ethnographes.

La critique actuelle du livre de mon ami le R. P. Tempels, (1), lui reproche d'être une généralisation indue. Celle de mes *Eléments de Droit coutumier nègre* fait le même reproche. Il est prématuré, dit-on, de chercher à comprendre, de chercher à conclure, de chercher à analyser, de chercher à synthétiser les faits découverts par les ethnographes. L'inventaire complet est encore trop peu achevé. Et l'on conclut pourtant : la philosophie décrite par le R. P. Tempels, forme une généralisation indue, ne s'accordant guère avec la pensée intime de l'indigène.

Il y a donc déjà de la critique ethnologique, mais elle ne prétend avoir de valeur que méthodologique ; quand elle prétend avoir valeur de vérité, où est-elle ? Pour le savoir, il faudrait que la critique ethnologique soit devenue science spéciale, admise par tous, ayant donné des résultats définitifs. Tel n'est pas le cas ; et il est impossible que cela résulte, déjà, de simples descriptions monographiques.

Voici mon exemple. Depuis vingt ans M. Varagnac étudie en France le folklore. Il le fait de manière magistrale. Dans plusieurs pays, il s'est créé des écoles, des chaires, des disciples s'adonnant à ce qu'il appelle „l'archéo-civilisation". La principale thèse d'archéo-civilisation de M. Varagnac est celle-ci : Les classes d'âge forment l'institution de base d'un immense ensemble de mœurs primitives. Cette thèse est vraie. Mais seulement dans une certaine mesure. M. Varagnac exagère quelque peu l'étendue juridique des

(1) *Bantoe-Filosofie* (Anvers 1946, De Sikkel) ; —, *La philosophie bantoue* (Paris 1949², Présence Africaine).

classes d'âge. Leur étendue institutionnelle n'est pas aussi grande qu'il le pense. Comme institution, la classe d'âge n'a pas, dans le corps de droit primitif, la place que l'auteur pense devoir lui attribuer. Nous affirmons cela sur la base de la critique ethnologique, sur la base de l'étude du droit clanique, sur la base du critère de formation des institutions.

Dans le folklore européen, les auteurs se sont mis depuis quelques années à étudier les institutions de l'homme, depuis le berceau jusqu'à la tombe. Et c'est dans cette évolution de la vie humaine que M. Varagnac place les différentes classes d'âge. Il va même plus loin car il parle de la classe des défunts, après avoir parlé de la classe des vieillards. Il commence par parler de la classe de la jeunesse, pour laquelle il retrouve le plus de manifestations. Et cela même permet de parler alors aussi d'une classe encore enfant.

Pour nous, ce sont là extensions illicites de l'idée des classes d'âge. Nous pensons que si, dans un même clan, on trouve des gens appartenant à diverses classes d'âge, ce n'est pas parce que l'ensemble de l'institution, y relative, est conçue par le peuple comme formé de diverses classes, ayant chacune ses caractéristiques, caractéristiques que M. Varagnac cherche à distinguer, mais c'est uniquement parce que, lorsque les individus concrets qui sont compris dans la classe d'âge, de jeunes, de telle année, vieillissent, les individus concrets de la classe suivante sont là, et que ceux-ci sont suivis d'une troisième, lorsque leur temps est là. En sorte que, pour nous, il n'existe qu'une seule sorte de classe d'âge, en ethnologie, classe de jeunes, et classe ayant, seule, une raison d'être institutionnelle. Il n'existe donc pas pour nous comme institution, dans l'ethnologie générale une classe d'enfants, ni une classe de vieillards, ni une classe d'hommes mûrs ou de mariés, ni une classe de trépassés. Il n'y a que la jeunesse, pour laquelle, à cause d'une raison déterminée, il existe une institution particulière, qui joue tour à tour pour les générations successives. Cependant, exceptionnellement, comme chez les Senoufo ou chez les Canaques, il peut exister une différenciation de ces classes, répartie sur une vie humaine.

C'est par l'étude de l'ethnologie que doit s'éclairer le folklore européen. Nous dirions : ce que le folklore étudie en Europe, ce sont les résidus du droit clanique.

Et aussitôt nous entendons l'objection de certains : votre excès consiste à tout ramener au droit ; or, il y a beaucoup de bons ethnologues qui ignorent le droit, et ils ont écrit des centaines de volumes sans toucher au droit. A quoi je réponds : c'est bien leur tort ; ils ont parlé d'actes juridiques sans le savoir ; ils en ont parlé de manière souvent fort erronée, en tous cas de manière fort peu sûre.

Et puis nous entendons l'objection : vous dites „droit clanique" mais il y a beaucoup de corps de droit différents chez les mille et mille peuples dont traite l'ethnologie et ils ne sont pas tous claniques.

Nous disons que chaque petit groupe souverain, chaque clan, chaque petite nation, souvent à l'échelle d'un seul village ou de quelques villages, possède un *corpus juris* distinct de tout autre. De même chaque homme possède un système de doigts bien à lui. Pourtant on a généralement dix doigts, et deux mains. De même disons-nous, que dans chaque corps de droit il y a diverses institutions ; il y en a qu'on rencontre partout ; ce sont les institutions de base, celles qui vraiment forment le cadre général des corps de droit des milliers de petits et grands peuples. Il y a ensuite les institutions de moindre envergure, qui sont fort développées chez certains peuples, fort peu développées chez d'autres ; et parmi ces institutions très variables, il y en a qui sont assez rares. Retenons ici déjà que tout *corpus juris* est un composé de diverses institutions et non pas un composé d'actes isolés. Les actes juridiques sont toujours groupés ensemble dans une institution juridique. Il existe divers genres d'institutions juridiques comme il existe sans doute divers genres de corps de droit. Pourtant il y a des institutions juridiques qui se retrouvent dans tous les corps de droit ; sans elles un *corpus juris* ne se serait pas formé, ou du moins ne s'est jamais encore formé jusqu'ici dans l'humanité connaissable.

Il existe, chez les peuples anciens ou primitifs connus, une seule sorte de corps de droit, contenant au moins certaines institutions, toujours les mêmes, dont le détail peut varier. L'ethnologie fera peut-être un jour découvrir diverses espèces de corps de droit. Pour nous, il ne nous a été possible jusqu'ici de découvrir qu'un seul genre de *corpus juris* chez les peuples de la proto-histoire.

Nous voudrions bien un jour en découvrir de deux sortes, mais tous nos efforts, depuis près de quinze ans, ont été vains, en ce sens.

Les ethnographes disent souvent qu'ils rencontrent des groupes familiaux ou claniques et d'autres groupes qu'il appellent territoriaux, ou politiques, ou autrement encore. Quoi qu'ils en aient pensé, les institutions de base sont les mêmes dans ces deux groupes ; surtout, ces deux groupes ne forment que des variantes d'un même genre, variantes de détail, de détail peu important, et non pas deux genres de formation différente de *corpus juris*. La manière de former les individus en groupe humain a pu différer, la manière de façonner le *corpus juris* reste identique.

Nous prenons pour clan: la famille politiquement et donc juridiquement organisée ; il est souverain et indépendant ; un grand nombre de familles peut être compris dans un clan ou peut être venu se joindre à un clan, familles au sens européen du mot, familles composées de père, mère et enfants. Les peuples méditerranéens conservent encore aujourd'hui très fort cet esprit clanique, que l'on trouve dans la famille patriarcale de Provence, décrite par Frédéric Leplay ou qui forma jadis la *gens* romaine.

Nous disons donc que l'étude d'ensemble de l'ethnologie, de tous les documents ethnographiques du monde conduit à cette conclusion d'unité : l'humanité n'a jusqu'ici connu qu'une seule manière de se former un code. Je veux dire que les éléments constituant un *corpus juris* relèvent d'un seul système de formation. Et nous disons que la classe d'âge, dans ce système, unique au monde, en ethnologie, et en folklore, est elle-même unique, procède d'une idée, d'un genre d'idées, partout le même.

Permettez-moi de vous présenter ces conclusions générales, ethnologiques, comme majeure du raisonnement que je formule ici. Loin de former la somme de tout ce qui a été écrit par les ethnologues, cette majeure procède d'une analyse de ces documents, ou si vous le préférez, d'une patiente observation de la vie africaine durant les vingt ans que je fus magistrat au Congo belge. Ma méthode a été une méthode critique, une critique d'ethnologie juridique. Vous allez la voir en œuvre dans ma mineure.

L'ethnologie juridique est une science spéciale ; elle forme une branche nouvelle dans l'ethnologie générale ; elle a été fort peu

cultivée, faute de juristes qui, en pays coloniaux, ont connu assez la langue indigène pour s'intéresser aux coutumes primitives.

L'ethnologie juridique est une science qui ne peut se contenter de descriptions ; le droit descriptif est une science qui n'existe pas encore ; le droit est une science de raisonnement. Et c'est pourquoi, l'ethnologie juridique ne peut s'avancer dans l'ethnologie générale que sous la forme d'une science critique.

Voici maintenant comment l'étude du droit clanique nous a conduit à trouver la place, dans le *corpus juris* primitif, de cette institution juridique que l'on appelle les classes d'âge.

Je ne veux pas garantir ici que le système juridique que je vais avoir l'honneur de vous exposer, soit le vrai système dans lequel tous les hommes claniques du monde entier vont aussitôt se reconnaître. Mais je doute que leur système juridique soit fondé sur le plan des folkloristes, qui envisagent la vie humaine comme se déroulant de la berce à la tombe. Le système de formation du code clanique n'a pas pour base le déroulement d'une vie humaine. Selon moi, c'est à partir de la *personne du père* de famille que s'oriente *le plan* des conceptions des primitifs. Je ne veux pourtant pas vous prouver que les institutions claniques sont *toutes* centrées sur la personne du pater familias. Je ferai donc seulement un rapprochement entre le droit clanique primitif et notre droit moderne ou classique. Peut-être penserez-vous alors que l'*histoire du droit* éclaire quelque peu *le sens du droit primitif*.

III. Situation de la classe d'âge dans le plan du code

Où donc placer les classes d'âge?

Évidemment, semble-t-il d'abord, dans la jeunesse, puisque c'est là qu'on en trouve les manifestations les plus marquantes. Alors de deux choses l'une : Si la jeunesse doit s'insérer dans le plan de la vie humaine qui se déroule, ce sont *les âges de la vie* qui comptent. Si au contraire, le plan se situe dans une continuation de la personne du père, la jeunesse se situe dans *la filiation*. Suivons donc l'hypothèse où la classe des jeunes se montre comme étant un effet de la paternité.

Que voyons-nous? Le droit romain nous enseignait déjà qu'à

côté d'un pater familias dont la situation juridique était celle d'un *sui juris*, tous les autres membres de la cité étaient des *alieni juris*, se trouvaient „au droit du père" ; lui avait la plénitude du droit ; eux n'étaient que des „siens", des gens lui appartenant. Pourquoi les primitifs du monde entier n'auraient-ils pas eu un système juridique semblable à celui de la Rome ancienne?

Les ethnologues nous apprennent tous que les sociétés primitives semblent construites sur un type familial. Nous l'appelons clanique, faute d'un terme meilleur, en comprenant dans celui-ci l'idée d'une extension de la famille, extension d'ordre juridique et politique, extension aussi en nombre des individus qui composent l'ensemble envisagé. Ils nous apprennent aussi qu'aux yeux des primitifs, le monde invisible est construit sur le modèle de la famille, du village du clan. L'au-delà est le double du monde présent.

Nous n'avons aucune bonne raison pour mettre en opposition le système de l'ancienne Rome et celui que révèle l'ethnologie. Au contraire, en les unissant, nous avons grande chance de retrouver le vrai système juridique des primitifs, par continuité des mœurs et du droit. Et le critère de continuité de l'histoire du droit est de grande valeur.

Il est naturel que la famille forme une *entité juridique*. Pour cela elle doit remplir deux conditions : Former une entité fermée sur elle-même, quand on la situe sur un certain plan ; et former une cellule ouverte, quand on la situe sur un autre plan. On doit la considérer en elle-même, pour voir ce qu'elle contient ; on doit la ranger dans une certaine classe, dans un genre, pour pouvoir en avoir une notion claire, distincte, nettement délimitée. Pour cette raison de logique de l'esprit humain, il a bien fallu que le père de famille primitif envisage un droit interne et un droit externe. Nous appelons droit national, le droit interne ; et nous appelons droit international, ou interclanique, le droit externe.

Une première grande division dans l'esprit des primitifs, dans leur système d'idées, consiste en ceci que le groupe familial habite sur un sol restreint, village, camp, horde, et qu'en dehors de là il y a l'univers, l'inconnu, l'étranger, l'hostile, l'imaginaire, et tout le réel qui ne tombe pas sous les sens, c'est-à-dire la métaphysique. De là que l'idéologie de l'homme du clan comporte une première classification des choses : ce qui vit sous le soleil, sur la

place publique, au plein jour des sens et de la connaissance, et d' autre part le monde suprasensible, réel mais purement idéologique, connaissable seulement par l'idée, l'imagination, la raison, c'est-à-dire le monde lunaire, le monde obscur de la métaphysique.

Le monde visible, national, interne, s'oppose ainsi au monde métaphysique, réel mais connaissable seulement par analogie avec le village, avec le monde physique. Apparaître au jour est l'acte principal, envisagé par l'homme primitif.

C'est une erreur de classification scientifique, de la part des ethnologues, de ranger le monde externe sous le vocable de „magie". La magie se place sous le nom de superstition dans le domaine de la foi ; et encore elle s'y définit comme une erreur de causalité en métaphysique : la superstition consiste à attribuer des effets à des causes qui ne peuvent pas les produire. Il n'y a pas d'autre place pour la „magie" dans le tableau immense de nos sciences classiques. La ranger dans la fausse foi, ne suffit pas ; la ranger dans la métaphysique, on s'y est refusé encore jusqu'aujourd'hui ; la ranger simplement dans l'erreur, reste bien trop vague.

Il va sans dire que si le primitif classe tout l'externe dans le métaphysique, on ne peut prétendre que tout ce qu'il en pense soit de la „magie" pour lui.

Le système d'institution du clan, montre que plusieurs des institutions juridiques qui forment le cadre fondamental de nos codes modernes, y compris le code canonique, sont formées à partir du droit externe au clan. Ou bien, il faut dire que nos codes sont basés sur la magie ; ou bien, il faut dire qu'ils sont basés sur des concepts de la métaphysique primitive, vraie ou fausse. Nous préférons dire que le droit forme de nos jours un ensemble institutionnel formé, chez les primitifs, sur la base de l'idée de paternité et que cette base comprend une partie métaphysique.

Les ethnologues peuvent-ils déjà vous dire en quoi consiste la fausseté des idées magiques? En dehors de la définition de ce qui est superstitieux, nous avons entendu dire, dans une semaine de missiologie à Louvain, que la magie tend à abuser d'êtres invisibles, tandis que la prière tend à s'y soumettre. C'est là seulement un point de vue de religion ; mais en opposant ainsi religion et „magie", il ne semble pas qu'on ait nettement défini la magie, ni montré en toutes circonstances ce qu'est l'erreur magique.

Pour nous, cette erreur se trouve orientée, elle aussi, par l'idée de père de famille. Comment cela? De manière fort simple. Jouez avec un enfant qui commence à savoir parler et à vous distinguer de lui. Bien vite il va vous dire : Vous faites *toujours*, vous dites *toujours*, alors que vous n'avez fait qu'une ou deux fois, dit qu'une ou deux fois. L'esprit des primitifs est ainsi ; les erreurs scientifiques sont ainsi faites ; on généralise trop. L'erreur de raisonnement qui consiste à trop systématiser, est à la base de toutes les erreurs en ethnographie et surtout en ethnologie, ou du moins de presque toutes.

Il ne faut pas s'étonner que les pères de famille primitifs aient commis une erreur intellectuelle en grossissant leur propre importance familiale et clanique. Ils ont *exagéré l'idée de paternité*. Ils l'ont fait de manière très naturelle, puisque la science ne progresse que dans la mesure de son utilité ; et quel ethnologue ne reproche pas à l'homme primitif d'être trop peu théorique, trop pratique, ou uniquement pratique, sans pensée, sans système?

Pourtant le système d'idées du père de famille — de celui qui, dans la famille, raisonne pour les autres — existe ; et c'est lui qui a, peu à peu, formé les institutions publiques, juridiques, politiques. L'erreur qui a formé la „magie", consiste en ceci : l'idée de paternité, qui est celle de l'origine de la vie, de la famille, et du clan, a été généralisée à l'excès, en métaphysique.

Comment, en généralisant l'idée de paternité, le primitif a-t-il causé la magie? La métaphysique est la science qui étudie, d'une part ce que l'on peut dire de tout, et cette partie de la métaphysique classique s'appelle ontologie, parce que les anciens Grecs ont pensé que la notion la plus simple et la plus commune à tout, c'est d'être, c'est „ce qui est". Tout ce qui „est" se trouve donc compris dans l'ontologie, science qui étudie l'être en lui-même. La seconde branche de la métaphysique s'occupe des sortes d'êtres, et se nomme la cosmologie, car elle étudie, de la manière la plus générale, les êtres qui existent dans l'univers ; elle les classe. Le droit interclanique, lui aussi, les classe.

Mais la métaphysique, en étudiant ce qu'est un être, et les relations qui peuvent généralement exister entre les êtres, étudie aussi les causes et les effets.

La magie est une erreur sur les causes ; elle consiste à prendre

toute origine pour paternelle, pour issue d'un père et à ne pas séparer les origines des causes. Dès qu'on prend pour paternelles toutes les origines et toutes les causes, on prend pour filiales toutes les choses qui en forment les effets, et l'on met entre les effets des relations de fraternité, de collatéralité. La „magie" des primitifs nous choque surtout lorsqu'elle porte sur un effet, qui est fraternel pour le primitif.

Toutes les pensées des primitifs se meuvent entre deux coordonnées géométriques ou algébriques : entre la lignée ascendante et la ligne collatérale, horizontale. Cette grande division de l'esprit, cette idée normative de la pensée et du droit, préside à toute l'organisation de la vie clanique et du droit clanique, à l'égal de la distinction entre le monde interne, petit, et le monde externe, métaphysique, si grand.

Où ranger dans tout cela les classes d'âges, me direz-vous? Ce sont, évidemment, des classes de fraternité, de collatéralité. Nous avions déjà dit que ce devaient être des classes de filiation, donc d'effet paternel.

Puisqu'il s'agit de généraliser une notion de paternité, et qu'il s'agit de porter cette généralisation dans la métaphysique et dans le droit, prenons le terme „paterniser" pour exprimer la fonction du père dans ces deux branches de la science.

Ceux qui ont lu la *Philosophie bantoue*, écrite par le R. P. Tempels, auront vu combien la métaphysique, décrite par lui, est une métaphysique de la fonction, dans l'être, et peut-être même se sont-ils dit : Voilà bien une métaphysique fort liée à l'idée de père de famille, à la fonction paternelle, à celle qui ordonne tous les êtres dans une lignée, sortie du Père de toutes choses. Car l'activité de l'être, l'activité considérée comme force concrète ou comme énergie, laquelle serait un principe de l'être, sinon l'être même, est bien prise par les primitifs comme une image de la paternité qui préside à la lignée, à la continuité de la famille et de la vie.

Dans les classes d'âge, on retrouve ce caractère de fraternité, qui est à la base de tant de faits claniques. On peut dire que c'est dans l'„être" même que les choses sont conçues comme collatérales.

Le primitif n'a pas encore distingué les diverses sciences, ni les diverses branches des sciences classiques. Sa science, toute

primitive, reste aux toutes premières analyses, aux tous premiers principes et aux toutes premières notions élémentaires. Il va de soi que l'idée de père, de frère, de fils ayant une communauté d'origine, et possédant dans l'être des caractères communs, soit l'une des premières idées venues à l'esprit de l'homme clanique. Et il est naturel qu'il les ait généralisées à l'excès, faute d'avoir suffisamment distingué l'un de l'autre divers éléments compris dans l'idée de père.

On parle en ethnologie des totems et du totémisme. Or „Otem" est un mot d'une langue nord-américaine, et signifie *frère*, comme *Totem* veut dire *ton frère*. Le „totémisme" est donc une sorte de fraternité ; et cette fraternité, excessive pour nous, est de cet ordre métaphysique, qui n'a pas réussi à distinguer la métaphysique de la physique.

La raison pour laquelle l'analyse des primitifs ne s'est pas faite ainsi, nous la trouvons dans ce fait que pour eux, la division en monde physique, et en monde métaphysique, a été noyée dans cette autre division : la division du monde en clan, en village visible et en monde externe, inconnu. Et l'invisible dans l'homme même, l'invisible dans le sol du clan, l'invisible interne forme encore partie de la métaphysique et là aussi les faits, dits magiques, sont de tous les jours. L'homme interne, au point de vue psychologique, fait partie des concepts qui restent imbriqués dans le métaphysique. La psychologie primitive n'est pas séparée de la métaphysique générale ; elle reste, elle aussi impliquée d'un certain „métaphysicisme", comme toutes les autres branches de la philosophie clanique, tout comme le droit clanique lui-même.

Dans toutes ces démarches de l'esprit primitif le même excès de paternalisme se constate ; partout il y a „magie". Les classes d'âge participent donc à l'idée générale de fraternité, à l'ordonnée de collatéralité. Elles participent à l'idée métaphysique générale. Elles sont conçues sur le plan universel des êtres, des forces, des énergies dans le monde. C'est sur le même plan que l'on retrouve, dans l'Inde, les castes. Et sur le même plan on retrouve ce qu'on appelle assez faussement la métempsychose, ou la métasomatose, ou ce que le R. P. Tempels décrit d'analogue chez les Bantous d'Afrique noire.

Il n'a pas encore été fourni d'explication aussi générale que

celle-ci, ni même aussi précise, sur l'ensemble de ces faits humains, de ces concepts humains. Il fallait pourtant que l'ethnologie découvre une explication d'ensemble pour toutes ces pensées de l'homme primitif que l'on rencontre, depuis si longtemps déjà, dans tous les pays du monde, avec des variantes locales, de détail, de forme extérieure, mais dans une très grande unité d'allure, de fond idéologique.

C'est dans l'étude du droit clanique, universel, que nous rencontrons le mieux tous ces phénomènes de la pensée humaine, parce qu'il nous y fallait d'abord séparer le clan, la nation, le village où règne le pater familias, du reste du monde. Il fallait d'abord distinguer la métaphysique du droit interne au clan. Car le clan est un concept d'ordre juridique et tout ce qui s'y rattache est de cet ordre. Les classes d'âge ne se rapportent donc pas uniquement à la métaphysique primitive ; elles se rattachent surtout au *corpus juris*.

Ceci va se montrer mieux par l'analyse critique du droit clanique et notamment par cette part d'analyse qui étudie la formation des institutions elles-mêmes. Le *corpus juris* est formé de diverses institutions ; on peut suivre, par le critère de formation, la manière dont se sont formées les diverses institutions qui font partie du *corpus juris*.

Les institutions juridiques se sont formées à partir de la paternité. Montrons-le pour les classes d'âge.

1° Droit interne. — Les applications de la métaphysique conservent quelque chose de l'inconnu, du général, du vague, de l'analogique ; les applications du droit offrent quelque chose de plus précis, de plus connu. On peut comparer la métaphysique au calcul infinitésimal et le droit au calcul arithmétique, géométrique ou algébrique ; le droit est la mécanique des mœurs et la systématique des institutions. Le droit interne comprend surtout le droit de famille proprement dit ; le droit externe, interclanique, international, comprend le droit des étrangers. Seule la famille possède des droits internes ; seul le chef de famille est maître chez lui ; il impose sa volonté, son être s'impose à tous les siens non pas à cause de sa force physique mais parce que sa „force" lui permet de s'exercer au-dehors pour continuer la vie. Il régit le droit interne et externe.

Il n'y a, dans le clan, qu'un seul droit, qu'une seule forme de droit ; c'est la plénitude du droit qui repose sur la tête du pater familias. Ce n'est pas une possession, ce n'est pas un „droit" proprement dit, il n'y a pas une contrepartie juridique proprement dite ; il n'y a pas de maîtrise égale chez les fils, envers leur père ; de telle sorte qu'ils n'ont pas de „droits". Le père de famille exerce une fonction bienfaisante plus qu'individuelle ou personnelle ; elle est essentiellement interpersonnelle ; sa fonction est de „paterniser", et il le fait, disions-nous, en droit et en métaphysique. Le droit a pour fondement la métaphysique, chez les primitifs, comme chez nous.

Le père possède pour tous, vit pour tous, est fécond pour tous. Il exerce son droit de manière aussi métaphysique que juridique ; il est aussi bien générateur de pluie, de climat, de récolte, de chasse, de nourriture que d'enfants et que de „droits". Il démembre son „droit" entre les siens. Nous avons appelé un droit de „paternat" le droit clanique, propre au père ; dans la suite des temps, lorsque l'idée de père diminue et que l'idée de chef augmente, les fils, dans le groupe humain devenu pléthorique, immense, les fils dis-je commencent à exiger des droits en propre. De précaire, de simple usage, permis, toléré, expressément alloué, leur droit personnel tend à devenir un droit propre à chacun dans le clan, un droit de „propriété". Les peuples encore observables par les ethnologues, vivent depuis de longs siècles dans cet état de transition du droit, du droit de „paternat" vers le droit de „propriété".

2° Droit externe. — Les étrangers en sont exclus. Ils sont hors du droit. Les anciens romains ont ainsi distingué le droit interne du clan, le „jus", du droit métaphysique, ou „fas". On a toujours distingué le droit interne de la „magie" ; nous attendons des ethnologues qu'ils fassent de même.

Relevant au début du seul „fas", le droit des étrangers a tendu à s'intégrer dans le droit interne du clan. Examinons comment. Nous observons surtout quatre sources différentes par lesquelles la métaphysique est entrée dans le droit ; par quatre institutions juridiques, le droit de l'étranger est entré dans le „jus", en prenant le „fas" pour point de départ. Ce qui est étranger, „sur l'autre rive", *trans Tiberim*, dans l'inconnaissable, l'invisible, l'inconnu, peut entrer dans le clan, sur le sol du clan, dans le village, dans

la cité. Tout l'externe peut venir se ranger dans la famille, prendre auprès du père et de la lignée clanique une allégeance, une participation juridique, fictive, au sang. Sans entrer dans l'*agnatio*, un être étranger peut s'affilier à la *cognatio*. Et s'il ne peut le faire aussi étroitement, par la loi du sang, il peut le faire par la loi du lieu. Le *jus sanguinis* a pour fiction, pour variante, le *jus soli*. Un client, au sens du *cliens* de droit romain, peut entrer dans le clan par le droit du sol, y demander et obtenir une résidence.

Les quatre modes par lesquels s'opère le passage de la métaphysique, pour l'étranger, au clan, au droit interne, nous les trouvons encore inscrits dans nos codes modernes sous forme d'institutions juridiques. Ils se rattachent à l'idée de paternité notamment, parce que, par eux, ce qui est étranger parvient à se rattacher à la lignée de pères, qui a régné sur le clan interne.

1. Le premier mode, la première théorie juridique, de droit interclanique, par laquelle s'opère le passage du métaphysique au droit interne, c'est la théorie du signe visible, de la preuve juridique. Un être quelconque, un objet quelconque, un fait quelconque se rattachent ainsi au village, à la cité.

L'homme primitif pense à un accomplissement métaphysique, à un fait invisible, à un acte qui a lieu dans le monde étranger ; pour être reçu dans la cité, cet acte, ce fait, cet accomplissement doit s'accompagner d'une manifestation sensible, d'un signe visible, de la „preuve" même de l'acte. Le métaphysique doit s'incarner, se réaliser, se concrétiser, et ne pas rester tout entier inconnaissable ni étranger.

Si je veux la force d'un grand arbre, je vais prendre un insecte ou un autre parasite de cet arbre ; l'arbre possède comme „client" de son être ce parasite ; je vais faire porter la force de tout l'arbre dans mon clan, en prenant la partie, le client, le parasite et je vais le piler dans ma corne d'antilope. La force de l'arbre sera „visible" dans ma case où est la corne. En perdant son caractère métaphysique, le signe visible passe tout entier dans le droit, où il n'est plus que preuve juridique.

Les quatre modes de passage interclaniques semblent avoir introduit, avec la fiction juridique et la notion „droit" elle-même, les pratiques juridiques qu'on appelle de la procédure.

A mesure que la métaphysique perd en prestige, avec les siècles

d'expérience, le droit seul conserve le souvenir de ce mode d'introduction des éléments étrangers dans la cité, dans le „jus". On ne parle plus que de preuve juridique, là où jadis on eut encore parlé de „sacramentaux".

2. La seconde théorie par laquelle s'opère le passage du monde métaphysique immense au petit monde du clan, est la théorie de mutation du statut juridique d'un être, d'un être humain surtout.

Dans la première théorie, c'est surtout un acte métaphysique qui s'extériorise dans le clan ; ici c'est un étranger qui paraît dans le clan, ou c'est, réciproquement, un homme du clan, qui le quitte, avec une forme institutionnelle.

Ici nous retrouvons la classe d'âge. Il y a un âge, en droit romain, où l'on acquiert l'exercice et la jouissance des droits de citoyen, des droits civils. De même, en droit clanique, il y a un moment où s'opère le passage du métaphysique, du „fas" au „jus", au droit de „paternat". L'enfant ne peut être confondu avec le père. L'idéologie primitive se devait de prendre cette distinction entre père et fils comme fondamentale. Pouvoir exercer les droits de père et donc pouvoir devenir père, pouvoir se marier, exige de la maturité. Mais plus que cela : l'enfant est pris pour un être encore étranger au groupe des pères, dans le clan ; il reste en bonne partie dans le monde invisible, il n'est encore que „de l'eau", dit le nègre ; par là on veut dire qu'il n'est pas sorti entièrement des sources de la vie, des sources cosmologiques, des eaux cosmologiques ; il reste encore en partie sur l'autre rive, l'étrangère. Il reste aux mains des femmes qui n'acquièrent pas la plénitude du droit ni de la „vie".

Alors a lieu ce qu'on a appelé l'initiation, ou le rite de passage. Il y a en effet passage international, de l'étranger et du métaphysique, au physique, au clan, à la paternité juridique, présomptive, au droit de devenir père. Il y a acquisition du droit de „paternat", à la plénitude du droit, sauf attente, à son rang d'âge. Tous ceux qui sont devenus citoyens ensemble sont d'une même classe d'âge ; leur âge juridique est le même, peu importe leur différence d'âge physique. Il n'y a pas d'autre classe d'âge en ethnologie générale.

A l'inverse de l'entrée dans le paternat, il y a la sortie. Le deuil est l'institution juridique par laquelle s'opère le passage juridico-

métaphysique du défunt. Le décédé se détache du clan des vivants, fait le passage sur l'autre rive, cosmologique, et enfin retrouve une allégeance juridique dans le clan des morts.

3. La troisième théorie par laquelle se fait un passage métaphysico-juridique est la théorie de l'obligation juridique. Dans la première un acte, ou un être quelconque, une chose juridique, se manifestait dans la cité ; dans les deux premières, un être passait entièrement dans le clan, ou en sortait. Mais dans la constitution d'une obligation juridique, un homme, un étranger, passe sous le droit du clan, seulement pour partie et pour un intérêt limité. Par la constitution d'une obligation juridique, on forme un contrat. Nous savions, par les auteurs de droit romain, que la source des contrats était dans le droit international. Voici maintenant comment cela se fait. En deux temps, l'étranger parvient à se soumettre au droit de „paternat" ; il contracte une obligation personnelle, un droit de créance ; cela ne devient jamais un droit „réel". Le droit de paternat proprement dit, et son extension, le droit des puînés, est devenu le droit de propriété, le droit réel, de la Rome antique. Au contraire, le droit d'obligation est resté limité au cocontractant, en vue d'une seule convention particulière ; nous le nommons encore, en droit moderne, un droit „personnel".

4. La quatrième manière, dans la cité, d'opérer un passage juridico-métaphysique c'est la théorie des associations. On acquiert par là une fraternité, une commune mesure métaphysique, en dehors du clan. On forme un clan de second ordre, sans sortir du clan de naissance, du clan politique, du clan juridique. Il y a allégeance partielle à une société privée, sans sortie complète de son clan vrai. La classe d'âge forme ainsi une société métaphysique dans le clan. C'est pourquoi, pour devenir forgeron, ou devin, ou avoué de la procédure interclanique, „intermétaphysico-juridique", il faut également être initié, c'est-à-dire recevoir dans son „être" un passage du clan à la classe des hommes de métier.

IV. Conclusion

Ainsi nous avons exactement situé la classe d'âge dans le corps de droit, dans la formation des institutions dont se compose notre code moderne, notre code classique et aussi bien le *corpus juris*

clanique primitif. Nous appelons donc ce critère, le critère de formation institutionnelle. Il nous semble démonstratif, décisif.

Les ethnologues font appel à un critère de quantité. Si un fait se renouvelle souvent, ils lui donnent une valeur. Ici il s'agit d'une valeur par laquelle la répétition d'un fait, parmi les peuples primitifs, se fait sous certaine forme juridique précise. Le fait prend place dans une institution d'abord, dans un ensemble institutionnel plus grand, ensuite. Le fait observé s'y place, non pas passivement, comme une brique que l'on pose, toute faite, dans un plan tout fait. Mais par le critère de formation de l'institution juridique, nous voyons un élément entrer dans une institution en prenant lui-même forme, et en donnant à l'institution elle-même sa forme caractéristique ; nous voyons ainsi une idée, devenir principe, orienter une série d'actes, les former en institution juridique, et gagner de plus en plus de développements et d'applications à partir de cette forme juridique, de cette forme institutionnelle.

Du berceau à la tombe, la classe d'âge n'acquiert pas le rôle exigé par le critère de formation institutionnelle. La classe d'âge ne se range pas comme une classe juridique dans un genre plus vaste de „classes". Elle ne se distingue pas selon l'âge, comme M. Varagnac a voulu le faire à la suite des ethnographes.

Il en est tout autrement avec notre système, esquissé ici fort en raccourci. La classe d'âge se rattache à l'idée d'une filiation commune, à l'idée d'un âge commun où l'on acquiert le droit de paternat, où l'on va être admis au mariage, et devenir père, ce qui répond à l'idée d'une plénitude du droit, du droit de „paternat" ; la classe d'âge se range dans l'une des manières de passer du métaphysique au juridique ; elle se range parmi les institutions primitives, désuètes parce que les aspects „magiques" sont désuets, et dans la catégorie d'ordre métaphysique, elle-même fort oubliée de nos jours, mais encore présente dans le „fas" de la Rome antique ; la classe d'âge se range dans l'une des sortes d'associations ou de sociétés, sociétés appelées secrètes par les ethnologues à cause de leur caractère soit privé dans le clan, soit métaphysique, et mystérieux, analogique, fictif, inconnaissable.

Nous croyons avoir ainsi tenu ce que nous avions promis : vous montrer l'unité institutionnelle des mœurs humaines, la source critique de certaines institutions, la place des classes d'âge dans

le *corpus juris* clanique et une vue de la composition de ce corps de droit, unique pour toute l'humanité jusqu'ici.

Peut-être même voyez-vous maintenant l'utilité, la possibilité ou la nécessité, la supériorité de la méthode critique, analytique, juridique en ethnologie.

KONGOLESE WOORDKUNST

LINGOMBE-VERTELSEL

door H. VAN THIEL, *Mill-Hill*

Mbali na Swa

1 Bókíná busá mbali na swa bákɛɛ́ bobengi. *2* Amá'bókɛɛ́, básô baówá tító banénɛ. *3* íbóa ágbasóá'bó boówa tító, bangwá'bú básô bayáká tító basúsu pwáá. *4* íbóa swa aóká kɛlɛ. Asô ko ábalá na mball'bô : *5* „Bopélé bóówóé bangwá'sú." *6* Mbali asô ádimá : „ɛ ɛ ɛ !" *7* Ékáhiá'yó aíókaká pósá e boówa nangó ngása.

8 Asô ábalá na swá'bô : *9* „Mbí nakédeá na o mbí mamá ó sa diko. *10* ómakáénɛ́ makiá mátindóé sa tína, ojébádeá'bô : mbí naówói o mbí mamá." *11* íbó ko bákɛɛ́ ko bátómbí bangwá'bú. *12* Mbali asô apótó dondó, alídúmbá á madíbá. *13* Madíbá másô makbétá osɔ́ó. *14* íbóa aénɛ́ swa madíbá mákbéti ó makiá, asô aléjɛ́'bô : *15* „Mbali aówói nangó." *16* Asô ko atómbá o ndé nangó, asô ko amoówá. *17* Ékáhia mbali atómbá o ndé nangó asô ko amobómbá tá ikaó.

18 Ayá busá, básô bákɛɛ́ á bobengi. Baówá tító, ékáhia swa asô alómí mbali ák'álalá sɔpó jí tító. *19* Mbali á'yókɛɛ́, atómbí sɔpó jí tító apí nang'ê ndé. *20* Mbali á'yóhúlá, swa asô ámowajá'bô :

De teksten van de **Lingɔmbɛ**-sprookjes, die in *Kongo-Overzee* zullen verschijnen, werden opgetekend bij de Mowea (officieel Muera), een van de **Ngɔmbɛ**-stammen die zich vestigden gedeeltelijk ten Noorden, gedeeltelijk ten Zuiden van de grote Kongobocht. Als spelling werd gebezigd die van het *International African Institute* ; **ng** moet **ŋg** worden uitgesproken. Het **Lingɔmbɛ** kent twee tonen : een hoge toon, in de tekst door het teken ´ weergegeven ; een lage toon (de in de tekst niet van toontekens voorziene klanken, hebben een lage toon). Als gevolg van elisies komen nog (stijgend-)dalende en (dalend-)stijgende tonen voor, in de tekst respectievelijk weergegeven door de tekens ˆ en ˇ. Het totaal aantal **Ngɔmbɛ** zou de 300.000 benaderen (1).

De Mbali en de Luipaard

1 Op zekere dag gingen mbali (een soort haas) en de luipaard op jacht. 2 En nadat ze gegaan waren, doodden ze vele dieren. 3 Toen ze aldus oneindig veel dieren gedood hadden, toen aten hun moeders alle dieren op. 4 De luipaard werd hierom vertoornd. En hij zei tegen mbali aldus : 5 „Het past ons dat wij onze moeders doden." 6 Mbali stemde toe : „Ja !" 7 Doch hij voelde niet de minste lust om zijn moeder te doden.

8 Hij sprak tot de luipaard aldus : 9 „Ik zal met mijn moeder stroomopwaarts gaan. 10 Zodra je bloed naar beneden ziet vloeien, weet dan : ik heb mijn moeder gedood." 11 En zij gingen en zij namen hun moeders mee. 12 Mbali mengde rode aarde, en hij wierp deze in het water. 13 Het water kleurde rood. 14 Toen de luipaard zag dat het water rood was als bloed, toen dacht hij : 15 Mbali heeft zijn moeder gedood. 16 En hij greep zijn moeder, en hij doodde haar. 17 Maar mbali nam zijn moeder mee en verborg haar in een termietenheuvel.

18 Toen de dag was aangebroken, gingen zij op jacht. Ze doodden dieren, en de luipaard beval mbali de darmen van de dieren te gaan schoonmaken. 19 Toen mbali heengegaan was, nam hij de darmen en gaf ze aan zijn moeder. 20 Toen mbali terugkwam, vroeg de lui-

(1) Al. Vanhouteghem, *Overzicht der Banta-dialekten van het District Lisala*. Aequatoria X (1947), 2, blz. 41-53.

21 „í mbali, sɔpɔ́ jisúsu jí tító ókɔ̌'jí?" *22* óká ko mbalí' bô : *23* „Monínga, bamboa bádí'yána, básíéjí sɔpɔ́ boyáka." *24* íbóa swa ayɛyɔ́í.

25 Bókíná busá básɔmbí kóko tá esika, báówóí tító bákíná. *26* Mbali ákɛɛ́ ák'álalá sɔpɔ́ jí tító. *27* á'yókɛɛ́, swa asô átingámá. *28* Mbali alalí sɔpɔ́ jí tító ko apí nang'ê ndé. *29* Asô ko ábalá : „Abeíma, dipóá mɔndɔ-mɔndɔ !" *30* Abeíma asô ádipóá asô ko atómbá sɔpɔ́ jí tító. *31* íbóa swa ajébí mɛko míminá misúsu. *32* Asô ko áwajá mbali na imbíná'bô : *33* „Sɔpɔ́ íkeí na wɛ isúsú'jí?" *34* Mbali amosɔmbéjí : *35* „Monínga, bamboa banénɛ sálá bádí'yána, básíéjí sɔpɔ́ jisúsu boyáka." *36* íbóa swa ayɛyɔ́í.

37 Ayá busá, básɔmbí tá esika. *38* Swa ábalá na mbalí'bô : „Mbí nakɛ̌deá lí mbí dɔ̌ngɔ." *39* Asô ko asɔmbí mbutí na diáko ko aíméí tá likaó. *40* Asô ko abéá'bô : *41* í Abeíma, dipóá mɔndɔ-mɔndɔ !" *42* íyó ko á'yódipóá, swa asô ámopeá asô ko ámoyáká. *43* Mbali á'yóhúlá á esika asô ákɛɛ́ ák'áinjá nangó ko aímotánea. *44* Mbali asô áyeá bio inénɛ. *45* Swa ákamowajá'bô : „í mbali, éyeakǎ'ndé? íyó'bô : *46* „Pɛ́ eka, óko módidi mókɔkɔ̌ní." *47* Mbali adǎ na mobimba mó nangó á moléma.

48 Bókíná busá mbali na swa basóngáná á esika. *49* óká ko swa : „Mbali, bópetékɛé njɛ́ngi áduká miá má'sú." *50*. Swa ákɛɛ́ lí ndé dɔ̌ngɔ — mbali lí ndé dɔ̌ngɔ. *51* Swa atánéí pɔ́sɛ. *52* Ahúlí nǎ'bú. *53* Mbali ahúlá óko ngása. *54* Básô bayáká pɔ́sɛ.

55 Bákɛɛ́ njɛ́ngi na íkíná. *56* Mbali áduká pɔ́sɛ, áduká duká, pɛ́ boɛ́nɛ. *57* íbóa asô akómá mbíko. *58* Aísí mbíko á libóké ko ahúlí. *59* Básô bátúmbí libóké. *60* Swa pɛ́ bojéba mbíko ídí ɔ̌téi. *61* óká ko swa : „Mbali, bopélé bóbakéé libóké á mɔ̌no ko bóswéáné. *62* ópeádeá libóké, álíyáké." *63* Mbali asô ádimá.

paard : 21 „Mbali, zijn dit alle darmen?" 22 Hoor wat mbali zei : 23 „Kind van mijn moeder, er waren ginds zoveel insecten, ze hebben alle darmen opgegeten." 24 De luipaard zweeg.

25 Op een andere dag gingen ze weer naar het bos, ze doodden andere dieren. 26 Mbali ging de darmen van de dieren schoonmaken. 27. Maar toen hij ging, ging de luipaard hem achterna. 28 Mbali maakte de darmen schoon en gaf ze aan zijn moeder. 29 En hij zei : „Abeima (1)*, doe vlug open!" 30 Abeima deed open en zij nam de darmen van de dieren. 31 Zo kwam de luipaard alles te weten. 32 Daarom vroeg hij mbali, onwetendheid veinzend, aldus : 33 „Zijn dit alle darmen waar je mee wegging?" 34 Mbali gaf ten antwoord : 35 „Kind van mijn moeder er zijn daarginds zeer veel insecten en die hebben alle darmen opgegeten. 36 De luipaard zweeg.*

37 Toen de dag aangebroken was, gingen ze weer naar het bos. 38 De luipaard zei tegen mbali : „Ik ga mijns weegs." 39 En hij ging terug naar zijn verblijf en geraakte bij de termietenheuvel. 40 En hij riep aldus : 41 „Abeima, doe vlug open!" 42 Toen Abeima opendeed, greep de luipaard haar en at haar op. 43 Toen mbali terugkwam uit het bos, ging hij naar zijn moeder kijken en hij vond haar niet. 44 Mbali huilde zeer. 45 Toen de luipaard hem vroeg : „Zeg mbali, waarom huil je zo?" antwoordde hij : 46 „Och nergens om, de rook is me op de ogen geslagen." 47 Mbali betreurde zijn moeder met geheel zijn hart.

48 Op zekere dag ontmoetten mbali en de luipaard elkaar in het bos. 49 Hoor wat de luipaard zei : Mbali laten we wat rondlopen om eten te zoeken." 50 De luipaard ging zijns weegs, mbali (ging) zijns weegs. 51 De luipaard vond rupsen (van de palmboom). 52 Hij kwam ermee terug. 53 Mbali kwam met niets terug. 54 Ze aten de rupsen.

55 Ze gingen weer op stap. 56 Mbali zocht naar rupsen, hij zocht en zocht, hij zag er geen. 57 Daarom krabde hij wat pek (van een boom). 58 Hij deed het pek in een blad. 59 Zij roosterden de „liboke" (2)*. 60 De luipaard wist niet dat er pek in zat. 61 Hoor wat de luipaard zei : „Mbali, laten we de liboke op de mierenheuvel leggen en er dan om hardlopen." 62 Wie de liboke grijpt, mag ze opeten". 63 Mbali stemde toe.*

(1) Naam van de moeder van de haas.

(2) Een „liboke" is wat voedsel in een blad gewikkeld.

64 **Swa ák' ábakéá libóké á mono ená áasepá.** *65* **Aléjé'bô : Épelí mbali mako má bopota?** *66* **Bápotí.** *67* **Swa apeí libóké lí mbíko. Mbíko ísô ikálámá tá momó má ndé ko ndendé jí swa jíingói.** *68* **Mbali áseké aéné'yó swa àsápasáméjá na ekbaka e ndé méné.**

69 **Moswá mobimba t'ábósáé !**

64 De luipaard ging de liboke op de mierenheuvel leggen en hij was blij. 65 Hij dacht : Heeft mbali poten om hard te lopen? 66 Zij renden. 67 De luipaard greep de liboke en deze kleefde aan zijn handen, en de nagels van de luipaard verbrandden. 68 Toen mbali zag hoe de luipaard zichzelf bestrafte door zijn gulzigheid, toen lachte hij.

69 Wie treurt, vergeet niet (dat hij wraak moet nemen).

DE TONOLOGIE DER NAAMWOORDEN TE EBUKU (1)

door L. B. DE BOECK, C. I. C. M.
(*Libanda, Belgisch-Kongo*)

Proefpersoon : Ewanda Mathieu, ongeveer 19 jaar oud, verbleef 4 jaren op de missieschool. Zijn vader is te Ebuku geboren, zijn moeder verbleef er van kindsbeen af. Hij was zeer taal- en toonvast.

Het *dorp* Ebuku is gelegen aan de Muanda-rivier dichtbij Bomboma en behoort tot de sector en het gewest Bomboma.

I. De begintoon der naamwoorden

Type A. I **mosala, moluka, libanga, libongɔ**, enz.
II **munɔkɔ, ekolo, mokɔlɔ**, enz.
III **bokilo, likolo, liziba**, *vijver*, enz.
IV **ebɔkó, motemá, litamá, libongó**, enz.
B. I **nkingo**, enz.
II **lele**, enz.
III **mwete, bata**, enz.
IV **mwaná, mboká, ndakú**, enz.
C. I **nso**, *vis* ; **litoi**, *oor*, enz.
II **mbwa, ngɔi**, enz.

II. De naamwoorden vóór andere woorden

1. *Vóór adjectieven* :

Type A. I **mosala mónéné**..., ...**múbé**..., *een groot* ; *een slecht werk*...

(1) Zie *Kongo-Overzee* XVI, 1-4.

A. II munɔkɔ monɛné..., ...mube...
III bokilo bónéné..., múbé...
IV ebɔkɔ́ enɛné..., ...ebe...

B. I nkingo éné..., ...ébé...
II lele monɛné..., ...mube...
III bata éné..., ...ébé...
IV mwaná monɛné..., mube...

C. I nso éné...
II. mbwa éné...

2. *Vóór aanwijzende voornaamwoorden :*

Type A. I mosala múmó...
II munɔkɔ múmó...
III bokilo búbó...
IV mabɔkɔ́ mámó...

B. I nkingo ébó...
II lele óbó...
III bata ébó...
IV mwaná óbó...

C. I nso ébó...
II mbwa ébó...

3. *Vóór bezittelijke voornaamwoorden :*

Type A. I moluka mwanga...
II munɔkɔ mwanga...
III bokilo bwanga...
madziba manga...
IV mabɔkɔ́ mángá...

B. I nkingo yángá...
II lele wanga...
III bata yángá... In het mv. bata yanga...
IV mwaná wanga... ; baná bángá...

C. I nso yanga... is mv.
II mbwa yanga... is mv.

4. *Vóór werkwoorden :*

Type A. I moluka mowéi...
II munɔkɔ molíbí..., *is toe ;*
III bokilo áyoi...
IV mabɔkɔ́ malémbí..., *zijn moe.*

B. I nkingo ébukei...
II lele awei...
III bata éwei...
IV ndakú ébukei...

C. I nso ékei...
II mbwa ékei...

5. *Vóór genitiefpartikel :*

Type A. I **mosala mwa móluka.**
II **munɔkɔ mwa ndaku.**
III **bokilo bwa mwana.**
IV **mabɔkó ma kema,** *de armen van de aap.*

B. I **nkingo yá kema.**
II **lele wa mbwa.**
III **bata yá moto.** *het schaap van de mens.*
IV **mwaná wa mwamwali,** *het kind van de vrouw.*

C. I **nso yá móluka.**
II **mbwa yá mwana.**

6. *Vóór relatiefconstructie :*

Type A. I **mosala móínyákí wɛ...**
II **munɔkɔ mwákelaká wɛ...,** *de deur die ge gemaakt hebt ;*
III **bokilo bóyákí lɔlɔ,...**
IV **mabɔkó mábúkákí wɛ...**

B. I **nkingo ébúkákí wɛ...**
II **lele óbómákí wɛ...**
III **bata ébómákí wɛ...**
IV **mwaná ótómákí wɛ,...,** *dat ge gezonden hebt.*

C. I **nso ébómákí wɛ...**
II **mbwa ébómákí wɛ...**

B e s l u i t : De naamwoorden ondergaan in hun toonmelodie geen invloed van de volgende woorden. Zij zelf echter hebben meestal invloed op de tonologie van de volgende woorden. Deze invloed schijnt verschillend voor ieder woord dat volgt. Het enige gemeenschappelijke erin, op het eerste gezicht, is dat deze invloed meestal twee klangrepen ver reikt en dus de kerntoon van de woorden verandert. Cfr. adjectieven, possessieven, werkwoordvormen.

III. De naamwoorden achter andere woorden

1. *Na werkwoorden :*

Toonklasse a : **keka, benga, kunda, meka, liba,** enz.
b : **tuba, bomba, buka, lamba,** enz.

Beide toonklassen zijn dus in de imperatiefvorm niet uit elkaar te herkennen.

		Na toonklasse a	Na toonklasse b
Type A.	I	**keka mósálá**...	**banda mósálá**...
	II	**keka múnɔkɔ**...	**buka múnɔkɔ**...
	III	**keka bókilo**...	**bomba bókilo**...
	IV	**keka mábókó**...	**buka mábókó**...
B.	I	**keka nkingo**...	**buka nkingo**...
	II	**keka léle**...	**lamba léle**...
	III	**keka bátá**...	**lamba bátá**...
	IV	**keka mwaná**...	**lamba mwaná**...
C.	I	**keka nso**...	**lamba nso**...
	II	**keka mbwa**...	**lamba mbwa**...

Er is hier dus ook nog geen verschil te zien tussen de toonklassen van het werkwoord.

De naamwoorden hebben ieder volgens hun grondtoon-type een speciale toonbehandeling.

Krijgen een hoge begintoon : types A. II, III en B. II.

Krijgen er twee : types A. IV en B. III.

Krijgt er drie : type A. I.

Krijgen niets : types B. I, IV en C.

Vóór pauza wordt de laatste toon laag én de laatste twee hoge tonen bij types A. I en IV.

2. *Na genitiefpartikel* :

Type I	Type A. I	A. II	A. III	A. IV
mosala mwa	mólúká...	múnɔkɔ...	bókilo...	mábókó...
moluka mwa	mósálá...	báfele...	bókilo...	
nkingo yá	mosalá...	bafele...	bokilo...	
Type II				
munɔkɔ mwa	mólúká...	báfele...	bókilo...	líbóngó...
lele wa	mosalá...		bokilo...	libongó...
ekolo ya	libɔngɔ́...	bafele...	bokilo...	
Type III				
lidziba la	mólúká...	báfele...	bókilo...	líbóngó...
likolo la	mólúká...	báfele...	bókilo...	mábókó...
bata enkv. **yá**	mosalá...	bafele...	bokilo...	libongó...

Type IV

libongó la	**mósálá...**	**báfele...**	**bókilo...**	
ebɔkɔ́ ya	**mosalá...**	**bafele...**	**bokilo...**	
ndakú ya	**mosalá...**	**bafele...**	**bokilo...**	**libongó...**
mwaná wa	**mosalá...**	**bafele...**	**bokilo...**	**libongó...**

Type I	Type B. I	B. II	B. III	B. IV
mosala mwa	**nkingo...**	**léle...**	**mwété...**	**ndakú...**
moluka mwa		**léle...**	**mwété...**	**ndakú...**
munɔkɔ mwa	**nkingo...**	**léle...**	**mwété...**	**ndakú...**
ekolo ya		**lele...**	**bata...**	**mwaná...**
bokilo bwa		**léle...**		**mwaná...**
mwete mwa	**nkingo...**	**léle...**	**bátá...**	**ndakú...**
ebɔkɔ́ ya		**lele...**	**bata...**	**mwaná...**
mabɔkɔ́ ma		**'ɔ́le...**	**bátá...**	**mwaná...**

	Type C. I	C. II
nkingo yá	**nso...**	**mbwa...**
munɔkɔ mwa	**nso...**	**mbwa...**
ekolo ya	**nso...**	**mbwa...**
ndakú ya	**nso...**	**mbwa...**

Dus : 1. De regens blijft steeds onveranderd. 2. Het genitiefpartikel gewoonlijk laag. Het is hoog na **nkingo, bata** en **nso**. 3. De tonen van de rectum zijn dezelfde als „na het werkwoord", behalve als de regens een naamwoord is van bepaalde grammaticale klassen — I' enkv., met **e-**, **n-**, nul - prefix — ; in dit geval is de toonmelodie gelijk aan de grondtoon-melodie. Enkel A. I heeft dan nog een hoge eindtoon. 4. Vóór pauza : dezelfde toonwet als „na het werkwoord".

3. *Na voorzetsel :*

Type A. I	o **mósala mónɛnɛ**		A. II	o **múnɔkɔ mónɛnɛ**
III	o **bókilo bónɛnɛ**		IV	o **mábɔ́kɔ́ mánɛnɛ**
B. I	o **nkingo énɛnɛ**		B. II	o **léle ómonɛnɛ**
III	o **mwété mónɛnɛ**		IV	o **ndakú énɛnɛ**
C. I	o **nso énɛnɛ**		C. II	o **mbwa énɛnɛ**

Hier krijgt type A. I, II, III, B. II één hoge begintoon ; type A. IV, B. III twee hoge begintonen ; type B. I, IV en C niets.

Let er op dat de adjectieven — ze staan hier vóór pauza, daarom zijn beide laatste tonen laag — alle dezelfde toonmelodie hebben gekregen.

B e s l u i t : Na andere woorden veranderen de naamwoorden meestal hun toonmelodie en krijgen dan één, twee of zelfs drie tonen. De grammaticale klasse van het naamwoord brengt hierin een paar uitzonderingen.

Het is duidelijk dat de naamwoorden van het type A. I zeer geneigd zijn om een hoge eindtoon te hebben. Dáárom hebben zij alleen de drie hoge tonen ; dáárom houden zij alleen, in een bepaald geval in de genitiefconstructie, een hoge eindtoon.

Het is eveneens duidelijk dat de tweede hoge toon van de naamwoorden van het type A. I en A. IV een meelopertje is. Dáárom valt ook hij weg als de pauza de laatste hoge toon doet verdwijnen ; dáárom blijft hij weg als A. I na voorzetsel geen hoge eindtoon krijgt en is hij in dezelfde omstandigheden wel aanwezig bij type A. IV, omdat dit daar wel een hoge eindtoon heeft.

Deze beide opmerkingen brengen ook klaarte over het stel regels die de toonmelodie der naamwoorden na andere woorden beheersen ; ze laten zien dat de hoofdregel is : één hoge begintoon ; en dat de andere regels — twee en drie hoge begintonen — van bijkomstige aard zijn.

S a m e n v a t t i n g : De toonmelodie der naamwoorden verandert enkel na andere woorden. De algemene regel is hier één hoge begintoon erbij. De regels der tonologie der woorden die na een naamwoord komen, zijn nog niet erg doorzichtig. In beide gevallen wordt de melodie veranderd zonder veel te letten op de kerntonen der woorden. Ook de grammaticale klasse der naamwoorden heeft hier tonologische invloed, ten minste op de naamwoorden.

Slotbeschouwingen

De tonologie der naamwoorden die we in zes talen geschetst hebben, verschilt duidelijk van de tonologie in de taal van Botoko. Het is hier niet de plaats om uit al de feiten die we aangetroffen hebben, de laatste conclusie te halen. Eerst en vooral omdat ons

doel enkel was een tonologische eigenaardigheid die we in deze Noordwestelijke Bantoetalen ontdekten, aan het licht te brengen. Doch daarbij komt nog dat er in die zelfde streek nog verscheidene talen zijn waarvan we reeds positief weten dat ook zij iets met deze tonologische eigenaardigheid te maken hebben, en nog andere die we op dit punt nog niet hebben kunnen onderzoeken. Verder hadden we tot hiertoe slechts de gelegenheid enkel een klein deel van de woordenschat van de onderzochte talen tonologisch na te gaan. Er is dus nog heel wat werk voorhanden voordat men de ganse tonologie van deze talen kent en voordat men de grenzen van dit verschijnsel in deze streek kan aanduiden. Ook is het nu reeds duidelijk dat iedere taal nieuwe tonologische feiten zal aanbrengen. Het ware dan ook voorbarig reeds algemene conclusies te willen trekken.

We menen nochtans dat een vergelijking van de tot hiertoe ontdekte feiten reeds enkele in het oog springende kenmerken van de tonologie dezer talen aan het licht gebracht heeft.

1. De woordmelodie heeft haar verbondenheid aan het woord verloren

Het meest duidelijk verschil tussen de tonologie der onderzochte talen en deze van Botoko is wel, dat daar waar in Botoko ieder woord bijna altijd zijn grondmelodie — of etymologische melodie —, behoudt, de andere zes talen dit niet doen. Zo erg zelfs dat het in het begin niet gemakkelijk is uit te maken welke van de melodieën die een naamwoord (en ook de andere woorden) kan hebben, de grondmelodie van het woord is. Ziehier enkele feiten die bevestigen hoe „zwak" de grondmelodie is :

a. In het begin van een zin is de toonmelodie van vele naamwoorden precies dezelfde. Zo hebben de naamwoorden van het type A. II, B. II, A. III, B. III, A. I, B. I en C. dezelfde toonmelodie in het begin van een constructie. En dit is zo in drie van de onderzochte talen.

b. Na andere woorden hebben bijna alle naamwoorden in de meeste gevallen dezelfde toonmelodie, zodat men als algemene regel kan aangeven : Komt een naamwoord na een ander woord, dan krijgt het een hoge toon meestal op de eerste klankgreep. Deze regel is op al de onderzochte talen toepasselijk.

c. Indien er op de hoger genoemde regel uitzonderingen zijn, dan komen deze niet voort van de grondmelodie der naamwoorden, doch van de tonologische structuur of de grammaticale klasse van het naamwoord, meestal van de voorafgaande naamwoorden.

d. Zelfs de kern der naamwoorden verandert regelmatig van toon in verscheidene talen (zie Ebuku, Bokonzi, Moliba) ; vooral bij de naamwoorden van de types I en IV is dat duidelijk. Zelfs een „meelopertje" van een toon kan op de kern van het naamwoord komen.

e. De toonklassen of toontypes van de naamwoorden zijn maar spoorsgewijze te herkennen, namelijk in de details der tonologische veranderingen. Zelfs zijn er talen waar een paar toontypes moeilijk of niet uit elkaar te houden zijn, bv. type II en III te Bokonzi.

2. Bijna alle woorden beinvloeden de tonologie der volgende woorden

De onstandvastigheid der eigen woordmelodie loopt parallel met het beinvloeden der tonologie der volgende woorden. Niet alleen voor de naamwoorden, doch ook voor vele andere woorden hebben we dit kunnen opmerken. Het is zelfs overduidelijk dat deze twee feiten met elkaar in verband staan. Om dit feit, dat voor een groot deel op een zgn. „toonverschuiving" teruggaat, in alle details te omlijnen, is het natuurlijk nodig dat we eerst een tonologische studie van de ganse taal, van alle constructies, van alle grammaticale woorden bezitten. Doch reeds uit de enkele bladzijden die we gegeven hebben, blijkt duidelijk het feit dat er een toonverschuiving aanwezig is. We herinneren hier slechts aan een paar feiten.

a. *Te Moliba* : Het naamwoord krijgt twee hoge begintonen wanneer het na een ander woord komt, doch maar één wanneer dit voorafgaande woord op een hoge toon eindigde.

Wanneer de tonologie van een naamwoord verandert omwille van de grammaticale klasse van het voorafgaand naamwoord, dan gebeurt deze verandering op de tweede klankgreep van het naamwoord, wat in andere talen op de eerste plaats heeft.

Het toontype II verschuift meestal de hoge tonen van het volgend

woord een klankgreep verder naar achteren, dit in vergelijking met de andere toontypes in deze taal.

b. *Te Bokonzi* : De naamwoorden door andere woorden voorafgegaan, krijgen een hoge toon bij en wel op de tweede klankgreep meestal, terwijl de overige talen deze nieuwe hoge toon meestal op de eerste klankgreep hebben.

3. Tegenovergestelde toonmelodie

Onder al deze toonveranderingen en toonregels komt de grondmelodie van sommige woorden toch duidelijk doorschemeren. Welnu, sommige van deze naamwoorden, en ook andere woorden, die een goed geprononceerde grondmelodie hebben en deze meestal behouden, hebben een melodie die het tegenovergestelde is van de melodie die deze woorden te Botoko hebben.

Bv. De naamwoorden van het type IV zoals **mabɔkɔ**, dat in Botoko hoog-laag (op de stam) is, heeft in al de andere onderzochte talen de melodie laag-hoog op de stam.

Het adjectief **-nɛnɛ** bv. is in Botoko hoog-laag, maar in al de onderzochte talen, in bijna alle constructies, laag-hoog. In de uitzonderingen op deze regel is het meestal gemakkelijk deze grondmelodie terug te vinden ; bv. in Ebuku waar het soms hoog-hoog is omwille van plaatselijke omstandigheden.

Dit feit gaat op, niet alleen voor de onderzochte talen, doch ook nog voor andere talen uit deze streken. Het was dit feit dat ons het eerst opgevallen was, en het is in het onderzoek van dit feit dat we op de andere eigenaardigheden in de tonologie dezer talen gestoten zijn (1).

Wie de grondmelodie der naamwoorden in Botoko, melodie die dezelfde is voor verscheidene — en waarschijnlijk voor alle — talen die aan de Ngiri-rivier vertegenwoordigd zijn, vergelijkt met deze van het Lonkundo, ziet aanstonds dat ze tot dit type behoort. En vice versa lijkt de melodie der naamwoorden in de zes andere hier onderzochte talen — en in nog andere — op het grondmelodie-type van het Tshiluba. Een paar voorbeelden maar :

(1) P. Leo Stappers gaf ons een leidraad voor het systematisch onderzoek.

Nederlands	Botoko	Lonkundo	Tshiluba	In de andere zes talen
arm	**ebɔ́kɔ**	**lɔ́kɔ**	**díbɔkɔ́**	**ebɔkɔ́**
boom	**mweté**	**boté**	**mútʃi**	**mwete**
groot	**-néne**	**-néne**	**-nɛnɛ́**	**-nɛnɛ́**

Weliswaar gaat deze toontegenstelling niet voor alle woorden op ; doch ook tussen het Tshiluba en het Lonkundo heerst ze niet voor alle woorden... En het feit blijft dat er in vele gevallen een tegenstelling aanwezig is.

Wat echter de onderzochte talen gemeen hebben en wat afwijkt van het Tshiluba, is dat de naamwoordprefixen in het Tshiluba hoog zijn terwijl ze hier steeds laag zijn. Het wil ons echter voorkomen dat het feit, dat ze na andere woorden, in „gedekte" toestand dus, alle meestal een hoge begintoon hebben (toon die op het prefix of op de eerste klankgreep valt), zou kunnen verraden dat ze vroeger wél een hoog prefix hadden. Het klassiek verschijnsel dat een klank in „gedekte" toestand dikwijls een oudere vorm behoudt dan in „ongedekte" toestand, zou hier ook wel kunnen aanwezig zijn.

4. We staan voor de geboorte der diachronische tonologie in de Bantoetalen

Al deze beschouwingen en feiten wijzen tenslotte in een enkele richting : ze tonen duidelijk aan dat de huidige grondmelodie der woorden in de Bantoetalen, dat de zgn. etymologische toon der woorden, een hele evolutie achter zich heeft. De taal leeft en verandert, en ook de toonstructuren. Alle vaststellingen die betrekking hebben op het verschil van toonstructuur in de verschillende negertalen, doen tenslotte niets anders dan de wegen bekend maken waarlangs de huidige grondmelodie der verschillende talen geëvolueerd heeft en nog verder evolueert. En slechts wanneer men een inzicht zal gekregen hebben in de richting die ze bij deze evolutie gevolgd hebben, slechts dán zal men kunnen inzien welke plaats al de eigenaardige feiten zoals toontegenstelling, toonverschuiving, enz. innemen, welke rol ze in die evolutie gespeeld hebben.

Tothiertoe is men nog niet wegwijs geworden in al deze feiten ; ook zijn nog te weinig feiten bekend. Doch wij kunnen ons van de

indruk niet ontdoen dat de woorden, die Westermann in 1927 schreef, wanneer hij het had over de toonstructuur der Soedan- en der Bantoetalen, dat er bij de Bantoetalen „eine gewisse Mekanisierung eingetreten ist", heel wat meer waarheid bevatten dan hijzelf toen wel zal gemeend hebben. Hij had het vooral over de tonologische gelijkschakeling der naamwoordprefixen ; en nu ziet men dat alle tonen, ook de kerntonen, een lange evolutie achter zich hebben. Ja, dat zelfs de tonologische structuur in verscheidene Bantoetalen een groot deel van haar semantische functie verloren heeft ; dat ze een kleine „functionele belasting" heeft gekregen ; dat ze zelfs hier en daar hare linguistische rol aan lengte- of andere accenten zou overgegeven hebben.

Dat het tonologisch accent alle stadia van functionele belasting heeft doorlopen, en dat deze stadia ten huidigen dage nog geographisch geprojecteerd zijn : dát, menen we, kan men reeds als zeker aannemen. Er moet dus een aanvang genomen worden met de „geographische tonologie" die ons direct en secuur een diachronisch inzicht zal geven.

Libanda aan de Ngiri, 1 Juli 1948.

TAALEENMAKING IN HET MONGO-GEBIED

door G. Hulstaert, M. S. C.

Lezing gehouden op de tweede vergadering van de „Commissie voor Afrikaanse Linguistiek" (Tervuren, 18. Oct. 1950).

In alle gebieden van Belgisch-Kongo heeft men proeven gedaan van taalkundige eenmaking, hetzij op basis van een overgenomen „lingua franca", hetzij op grond van een plaatselijk dialekt.

Er zou over het eerste geval veel te zeggen vallen (en deze kwestie zal ongetwijfeld wel eens in de schoot van onze Commissie ter sprake komen). De enkele beschouwingen die ik u als aanknopingspunt voor verdere gedachtenwisseling voorleg, gaan over het tweede geval : pogingen tot eenmaking op basis van een inlands en plaatselijk dialekt.

De voordelen van taalkundige eenmaking springen zó in het oog, dat er feitelijk geen tegenstanders zijn. De meningsverschillen komen pas tot uiting wanneer het er om gaat te bepalen welke dialekten bij de eenmaking zouden dienen betrokken te worden, en op welke basis en tevens op welke wijze die eenmaking zou moeten geschieden.

De meeste pogingen tot eenmaking zijn gedaan binnen de grenzen van één missiegebied. De meningsverschillen konden daar enkel rijzen tussen leden van éénzelfde missiecongregatie, die dan nog allen onderworpen zijn aan één centraal gezag, dat het laatste woord kan spreken en een oplossing verplicht maken. Daarmee zijn dan de moeilijkheden voor de missionarissen van een bepaald vicariaat praktisch uit de weg geruimd, doch daarom is nog de eenmaking van een bepaalde taal niet verzekerd. Immers, overal in Kongo treffen we, tegelijk met de katholieke missies, protestantse zendingen aan, die werken bij hetzelfde volk en in hetzelfde taalgebied. De eenmakingen die betracht werden, gebeurden feitelijk zonder rekening te houden met het standpunt van de

andere confessie. Ieder werkt op zichzelf en dan is er natuurlijk van eenmaking in de echte zin geen spraak. En dit geldt zowel voor de eenmaking der schrijfwijze als voor de eenmaking der dialekten.

Bij de indeling van Afrika in kolonies en bestuursgebieden werd geen rekening gehouden (en nog niet) met volk en taal. De kerkelijke indelingen houden er evenmin rekening mee. Met als gevolg dat volksgedeelten tot verschillende missiegebieden behoren, en dat talen en dialekten over verschillende vicariaten verdeeld zijn. In dergelijke gevallen zou de taaleenmaking zich buiten een bepaald missiegebied moeten uitstrekken. De oplossing belangt meer dan één congregatie aan ; er zou dus samenwerking moeten zijn.

Wat gebeurde er in feite? Bij de Bakongo werd kort vóór de jongste oorlog een intervicariale commissie opgericht voor de studie van de taaleenmaking. P. J. van Wing, die er lid van was, zal ons ongetwijfeld zeer interessante zaken daarover kunnen meedelen. Dit is bij mijn weten het enig geval in Kongo waar van officiële (in casu : kerkelijke) zijde zulke poging is aangewend.

Om verder uit mijn persoonlijke ervaring te putten, kan ik u medelen, dat de Mongo over verschillende vicariaten en missiecongregaties verdeeld zijn, zonder te gewagen van de onderscheiden protestantse groepen.

In ons vicariaat (Coq) was de eenmaking reeds door onze voorgangers, de Trappisten, begonnen. Zij werd van hogerhand opgelegd, zonder daarom tot in alle bijzonderheden streng te zijn toegepast. Ook de schrijfwijze was aldùs eenvormig gemaakt ; het feit dat die later aangepast werd aan het systeem door het Londens Afrika-Instituut voorgesteld, doet daaraan geen afbreuk. Als basis van die eenmaking werd het dialekt genomen dat in de onmiddellijke omgeving van Coquilhatstad gesproken wordt : Ntómbá en Bofiji. Trouwens, gezien zijn gunstige ligging en het feit dat de eerste helpers der Blanken uit die streek kwamen, was dat dialekt vanzelf bezig zich te ontwikkelen tot algemene verkeerstaal in het Evenaarsgebied, althans in zoverre het niet belemmerd werd door het Lingala, dat van staatswege overal officieel werd opgelegd en in feite doorgevoerd.

Van hun kant voerde de protestantse F. C. M. S. en haar opvolger de D. C. C. M. eenzelfde politiek op dezelfde basis en met dezelfde

middelen. Ook was de schrijfwijze bijna volledig gelijk, hetgeen gedeeltelijk (en misschien wel hoofdzakelijk) te wijten was aan de omstandigheid dat de eerste katholieke missionarissen, voor hun studie van het Lonkundo, in zeer ruime mate beroep deden op de protestantse zendelingen van Bolengɛ, die tien jaar eerder in de streek waren.

Later had er een verschuiving plaats in de omgangstaal welke meer ging aanleunen bij de dialekten verder in het binnenland en over een uitgebreider area gesproken. Deze sluiten nauwer bij de dialekten uit het Lulonga-gebied aan. Uit die meer binnenlands gelegen stammen kwamen steeds meer toonaangevende Inlanders (mede wegens de demografische achteruitgang der hoofdijen in de buurt van Coq.). Daaraan begon ook de door de missie gebruikte taal zich meer en meer aan te sluiten toen de Missionarissen van het Heilig Hart het werk hadden overgenomen. De protestantse missies weken ondertussen langzamerhand van de oorspronkelijke eenmaking af, en aan de taal van hun publicaties kan men zien in welke streek zij werden opgesteld, al is nergens het plaatselijk dialekt gebruikt en hebben slechts enkele dialekten hun invloed doen gelden.

De Paters van Mill Hill, die het Lulonga-gebied toegewezen kregen, hielden zich voor hun onderricht en publicaties aan het dialekt van de streek van Basankusu en ontwikkelden een eigen schrijfwijze. Nochtans dreven ook zij de eenmaking door, doch natuurlijk op basis van het door hen verkozen dialekt.

Bij de Bongandó maken zij geen gebruik van het Lɔmɔngɔ, doch namen een dialekt uit die streek aan en trachtten dat dan weer algemeen te maken. Ook protestanten hebben in die zin gewerkt. Terwijl, meer in het Zuiden, de M. S. C. en de Protestanten van de Tshuapa de Bongandó bij het gewone taalgebied hebben ingelijfd en het „algemeen Lɔmɔngɔ" gebruiken.

In het Lulonga-gebied is er tussen katholieken en protestanten nogal tamelijk verschil in de schrijfwijze. De protestanten van Ikau-Bongandanga sluiten namelijk vrij nauw aan bij de schrijfwijze in het Zuiden gebruikt.

In het vicariaat van Leopoldstad, in de streek van het Leopold II-meer, zijn een aantal Nkundo-stammen gevestigd. Daar werden van meetaf aan twee dialekten voor onderwijs en catechismus

gebruikt, n. l. het Lokonda en het Lontomba (de niet Mongo-stammen worden hier buiten beschouwing gelaten, evenals voor de streek van de Lulonga).

Het Lontomba werd vooral gesteund door P. Gilliard. Hoe de toestand er nu is, kan ik niet zeggen. In het Lokonda werd een bepaald onderdialekt genomen (dit der Ibeke y'Onkoso, bij wie de eerste en voornaamste post werd gesticht), en dit werd dan verder uitgebreid over de andere Ekonda, en ook over vreemde dialekten van de Mongo-groep (Iyembe, Bolongo, Imoma, enz.). Terwijl bij de Ekonda, die van het vicariaat Coquilhatstad afhingen, het Lonkundo van dat missiegebied gebezigd werd.

Bij de Ndengese en aanverwante stammen trachtten de PP. Picpus in het begin de taal der streek, en meer bepaald het Londengese, te leren en te gebruiken. Doch na een zekere tijd werd het otetela opgelegd, dat reeds door hun confraters gebruikt werd bij de Boyela, omdat daaronder enkele groepen Batetela woonden en de PP. Scheutisten vroeger enkel in het otetela onderwezen. Met als gevolg dat ook hier weer leden van éénzelfde stam in verschillende taal onderwezen worden naargelang zij in een of ander kerkelijke indeling wonen.

De Lazaristen hebben zich met het probleem nooit bezig gehouden, doch hebben zich van meet af aan enkel van het Lingala bediend, terwijl de protestantse missie in die streek hetzij het Bobangi hetzij het Lontomba gebruikte, doch telkens ook weer met een proeve van eenmaking.

Bij de Bambole in Neder-Lomami werd, na geringe pogingen om de inlandse taal te bestuderen, door de PP. Montfortanen het Lingala als gewoon evangelisatiemiddel en schooltaal aanvaard, evenals trouwens in heel het vicariaat waaronder zij horen.

De rest van dit vicariaat (Lisala) telt slechts een paar kleine groepjes Mongo. Hoewel de PP. Scheutisten in individuele gevallen voor hun evangelisatie (niet voor het onderwijs) ook wel gebruik maken van het Lingoinbe en het Embuja (het Ngbaka wordt drukker beoefend en heeft zelfs in de scholen ingang gevonden), toch geniet, voor zover we weten, geen enkel ander plaatselijke taal zulk voorrecht ; de gewone voertaal voor evangelisatie en onderwijs is het Lingala.

De protestantse missies B. M. S. van deze streek hebben ook

niet veel gedaan voor de taal der Mongo-groepen, terwijl zij van de andere kant uitvoerig werk hebben geleverd voor de Lokelé en gedeeltelijk ook voor het Lingombe. We zien ook hier weer de neiging om één inlandse taal zoveel mogelijk over het hele gebied van een bepaald missiegenootschap te verbreiden.

Blijven nog enkele Mongo-groepen in het vicariaat Stanleystad, waarvan we weinig weten, tenzij dat in die streek algemeen Kiswahili wordt gebruikt en dus zeker door de missies geen aandacht wordt geschonken aan het probleem zoals wij dat hier opvatten.

We hebben uiteengezet wat in elke afzonderlijke streek door de onderscheiden missiegenootschappen op gebied van taaleenmaking verricht werd. Maar zijn er geen pogingen gedaan om die eenmaking op een bredere basis te plaatsen, buiten het plaatselijk en groepsbelang om?

In onze streek (Coq) is er propaganda voor gevoerd, zowel in *Aequatoria* als vooral in het tijdschrift voor Inlanders. De gedachte heeft zich aldus verspreid, dat eenmaking noodzakelijk en mogelijk is. Er is tevens door correspondentie kontakt verkregen met personen die voor het probleem wat voelen.

Rechtstreekse praktische besprekingen werden ook gevoerd, enerzijds met protestanten, anderzijds met de katholieke missie van Basankusu. Met de eerste instantie waren het slechts private besprekingen, want terwijl ik zelf door mijn bisschop Mgr. Van Goethem, gemandateerd was om in naam van het vicariaat op te treden, sprak Rev. Russell slechts in zijn persoonlijke naam, hoewel zijn positie van directeur van het „Institut Chrétien Congolais" hem veel aanzien gaf.

Met de protestanten is het niet verder gekomen dan een uiteenzetting der wederzijdse standpunten en het besef dat eenmaking, zo van de taal-zelf als van de schrijfwijze, nuttig en zeer goed mogelijk was. Wij, katholieken, zouden onder elkaar moeten overeenkomen terwijl Bolenge zou trachten een akkoord te bereiken met Ikau-Bongandanga. Dit laatste zou vooralsnog onmogelijk zijn, gelet op sommige plaatselijke omstandigheden. Van de andere kant werd er ook tussen de twee katholieke missies geen akkoord bereikt, zelfs niet over de schrijfwijze. Na dit fiasco kon met de protestanten ook niet verder onderhandeld worden en was het

zeker overbodig dergelijke pogingen uit te breiden op de zuiderburen (Scheut).

Uit deze uiteenzetting en uit onze persoonlijke ervaring kunnen enkele gevolgtrekkingen afgeleid worden, die nuttig kunnen zijn voor verdere pogingen van taaleenmaking :

1° Elk missiegenootschap streeft naar eenmaking binnen haar eigen werksfeer. Zij tracht die eenmaking zo ver mogelijk door te drijven, doch zij kijkt niet over haar grenzen heen en laat zich niet gelegen aan de weerslag van haar streven op naburige missies, of op de gedeelten van het volk, of het taalgebied dat buiten haar werkkring valt. Ditzelfde geldt voor de schrijfwijze.

2° Het is zeer moeilijk, en in de praktijk feitelijk onmogelijk, om een overeenkomst te bereiken over die grenzen heen. De houding der onderscheiden missies is te individualistisch. Elk houdt aan eigen gedachten, zonder te gewagen van de afzonderlijke belangen die er mee gemoeid zijn.

3° Dit wordt verergerd door het feit dat er onder de missionarissen weinig linguisten zijn en dat niet altijd degenen, die beter op de hoogte van de kwestie zijn, worden aangeduid om onderhavig probleem te helpen oplossen. En onder degenen die beter thuis zijn in de taal, zijn er weinigen die iets weten van de toestanden in het deel van het taalgebied dat buiten hun vicariaat ligt, ja zelfs, van de dialekten zoals ze in werkelijkheid leven onder het volk dat zijzelf evangeliseren. De verbluffendste vaststellingen kunnen hier worden gedaan !

Welke praktische besluiten kunnen hieruit getrokken worden ?.

1° Eenmaking van schrijfwijze of van algemeen beschaafde taal kan niet bereikt worden tenzij door een commissie van mensen die werkelijk op de hoogte zijn van het vraagstuk en van zijn gegevens, en bevoegd zijn om het te beoordelen. De besluiten van zulke commissie zullen slechts praktische waarde hebben als ze door een gezaghebbende instantie verplicht worden gemaakt.

2° Behoudens een paar gelukkige uitzonderingen onder onze collega's zijn de missionarissen tot nog toe de enige in Kongo die iets afweten van de inlandse talen. Er zouden meer leken moeten komen die buiten en boven de onmiddellijke belangen van missie-

genootschappen, vicariaten of volksgedeelten kunnen staan en aldus nuttig kunnen tussenbeide komen.

3º Onder de missionarissen zelf is het nodig dat de taalstudie meer, breder en dieper beoefend wordt, niet enkel praktisch doch ook op theoretische en wetenschappelijke basis. Problemen als dit wat ons bezighoudt, kunnen zij onmogelijk tot een goede oplossing brengen zonder algemene gedachten over linguistiek en zonder geografisch dialektenonderzoek. Enkel onder personen met zulke algemene gedachten en voldoende feitenkennis kan nuttig over het hangende probleem gediscussieerd worden.

NSOMPO, HET AQUA LUSTRALIS BIJ DE BAAMILEMBWE

door Leo Stappers, C. I. C. M.,
Kalonda (Kasayi)

Een vergelijking van de *nsompo* met het wijwater, gebruikt als sacramentale in de Katholieke Kerk, ligt zó voor de hand dat de Zwarten ze aanstonds maken. *Nsompo* bestaat uit water vermengd met ingrediënten van plantaardige afkomst en wordt aangewend om nadelige invloeden voor de levenskracht af te weren of onschadelijk te maken. Naar gelang het effect dat men beoogt, zijn de bestanddelen die in het water gemengd worden, verschillend. Het wordt op twee wijzen gebruikt n. l. door afwassing en besprenkeling. Het werkwoord *kusompolola* echter duidt noodzakelijkerwijze niet het aanwenden van het *aqua lustralis* aan. Het kan evengoed betekenen : het wegnemen van een kwade invloed op gelijk welke manier. Ontstaat er een huiselijke twist tussen echtlieden, dan wordt het bijleggen van de ruzie door vergoelijkende woorden ook *kusompolola* genoemd. Heeft een jager veel pech en vermoedt hij dat de oorzaak kan liggen in de chronische onenigheid met zijn vrouw, dan zal hij de moeilijkheden uit de weg ruimen. Zijn echtgenote zal hem dan met *ntooshi* (witte verfaarde) op bovenarmen en borst strijken. Ook deze handeling wordt aangeduid met het werkwoord *kusompolola*.

Het gebruik van *nsompo* is bekend zowel bij de Basongye als bij de Baluba van Kasayi en Katanga. Wellicht is het veel verder verspreid.

De heilzame werking die het gebruik van *nsompo* zou veroorzaken, wordt niet toegeschreven aan de kruiden die in het water gemengd worden, doch aan de bijstand verleend door de geesten der afgestorven voorvaderen. Private voorouderverering gaat zelden verder dan vader en grootvader, omdat de andere voorzaten de geïnteresseerden doorgaans onbekend zijn.

Geschiedt het aanwenden van *nsompo* door afwassing, dan moet deze steeds centrifugaal gebeuren : van de bovenarmen naar de

handen, van onder het hart langs de benen naar de voeten. Een wassing in omgekeerde richting zou fatale gevolgen kunnen hebben, zelfs de dood. De kwade invloeden zouden zo immers niet uit het lichaam verwijderd, doch naar de vitale delen geleid worden.

Enige voorbeelden van het gebruik. In de tijd dat men termieten (!) pleegt te pakken, doet men best geen *njilu*, een soort inlandse groente, te eten. Om de kwade invloed van dit voedsel op de termieten te voorkomen, wast men zich met *nsompo* van *nshindunshindu*.

Om een grote vaardigheid en ook geluk te hebben in het bemeesteren van gevleugelde mieren, doet men afwassingen met *nsompo* van *kibila'mikitshi* (een fijn gemalen soort boomschors).

Een heiden die zich verheugt in het bezit van vele fetisjen (*manga*) om zijn levenskracht in stand te houden, zal op de eerste dag van de nieuwe zich wassen met *nsompo* die zijn vrouw hem in alle vroegte brengt. Daarna eet hij slechts, wat normaal in strijd is met de gebruiken, maniokbrij en een schijfje vlees dat *kéeta ka lúpeté* genoemd wordt.

Wordt iemand getroffen door de bliksem, dan past men afwassingen met *nsompo* op hem toe. Wassingen om rijkdom en voorspoed te bekomen, gebeuren veelvuldig bij de leden van de *buanga bua Kisheeta*, die op dit ogenblik in de hele streek in zwang is.

Is een Zwarte zo gelukkig een beest te vinden dat dood in de broes ligt, dan moet hij aanstonds de *Mukulu a kibangu*, de man met de met witte aarde bestreken staf, gaan roepen. Deze besprenkelt het dier met een *nsompo*, bereid met fijngewreven blaren van *kampanya-eseja* om het vlees van schadelijke invloeden te zuiveren. Als beloning voor zijn goede diensten ontvangt hij een bil.

Heeft een jager reeds verschillende dagen zonder resultaat in de broes rondgedoold op zoek naar wild, dan zal hij zichzelf en zijn geweer met *nsompo* besprenkelen om de kwade invloeden, die zijn vangst verhinderen, te verwijderen.

In ieder gezin komen wel moeilijkheden en ruzie voor. Dit heeft bij de Zwarten normaal als gevolg dat de man de maniokbrij, bereid door zijn vrouw, weigert te eten. Dit is een grote belediging voor de vrouw, en als zij de volgende dag wil voorkomen dat haar man in zijn slechte luim volhardt, zal ze hem, alvorens met maniokbrij te voorschijn komen, op rug en borst besprenkelen met *nsompo*.

BOEKBEOORDELING

E. Boelaert M. S. C., *Nsong' a Lianja, L'épopée nationale des Nkundo.* Aequatoria (XII-1), en Kongo-Overzee Bibliotheek n^r V, (Antwerpen 1949, De Sikkel) ; 76 blz., 60 fr.

Niet enkel de Nkundó, doch de Kongolese volken in het algemeen heeft P. Boelaert een uitstekende dienst bewezen met het uitgeven van dit inlands epos. Aldus brengt hij voor het grote publiek een nieuw teken van de esthetische ontwikkeling der inboorlingen van Centraal-Afrika en een bewijs te meer dat zij niet zo achterlijk zijn als de gemiddelde Europeaan het nog steeds blijft geloven. De Kongolezen hebben niet op ons moeten wachten om kunstwerken voort te brengen waarop de jongere geslachten verder kunnen bouwen.

Zoals in de inleiding te lezen staat, heeft P. Boelaert een werk verricht zoals Homeros met zijn *Ilias* moet hebben gedaan. Hij heeft verschillende versies, die in het volk leven en mondeling werden en worden overgeleverd, bijeengebracht en tot een eenheid verwerkt. Dat er nog vele andere, zelfs nog tamelijk afwijkende varianten bestaan (volgens de vertellers en volgens de stammen), maakt deze eerste samenvatting des te waardevoller : op deze basis kunnen anderen varianten opzoeken en in dit schema inschakelen.

Schrijver geeft in de inleiding een korte samenvatting van het behandelde thema en tracht er zelfs de historische ondergrond van te vinden : inwijking der **Móngɔ**, hun strijd tegen vroegere bewoners die zij onderwierpen en assimileerden, de invoer van gewassen en het aannemen van cultuurgoederen, dus de ontwikkeling der beschaving.

Het wil ons voorkomen dat het epos niet enkel tracht een uitleg te verstrekken van sommige gebruiken, doch ook de duidelijke sporen draagt van gewoonten die nu verdwenen zijn. Strict ethnologisch is het dan ook van groot belang.

Dank zij die inleiding is het ook voor de Europese lezer mogelijk

de lijnen van het epos te volgen. Zelfs is het gebleken dat men de letterkundige schoonheid ervan in de Franse vertaling kan smaken, al is het vanzelfsprekend dat de grootste schoonheid in een vreemde taal vervalt, want ook in de taalvorm en de stijl zit een esthetische waarde, die jammer genoeg niet in een Europese taal weer te geven is. Nochtans heeft P. Boelaert zijn best gedaan om er toch iets van te bewaren, door zijn vertaling zo dicht mogelijk bij de inlandse tekst te houden. De fijnheid van de onomatopeeën en van sommige zinswendingen en uitdrukkingen moet onvermijdelijk verborgen blijven voor wie het Lonkundó niet kent. Waaruit terloops kan afgeleid worden dat wie zou willen oordelen over de woordkunst der Kongolezen (en dus ook over hun cultuurpeil in het algemeen), zou moeten beginnen met de studie der taal, anders blijven zijn beschouwingen, argumenten, enz. volstrekt ongegrond en waardeloos.

Beide teksten, Lonkundó en Frans, zijn zó naast elkaar geplaatst in twee kolommen dat ze gemakkelijk met elkaar kunnen vergeleken worden. Om die vergelijking nog te vergemakkelijken, zijn alle zinnen voorzien van nummers als verzen in een bijbel. De vertaling zelf is zeer goed verzorgd en goed gelukt. De inlandse tekst is gans in de aangepaste „Africa"-spelling gedrukt en doorlopend voorzien van toontekens. De schrijver geeft toe dat er fouten kunnen voorkomen in de toon-tekening. Doch die fouten zijn uiterst zeldzaam en zijn meer zetfouten welke aan de verbeteraars ontsnapt zijn.

De tekst werd opgenomen uit de mond van Inlanders, hetzij door de schrijver zelf, hetzij door anderen (waarvan enkelen in de inleiding worden genoemd). Dit feit, samen met de juiste fonetische en tonologische schrijfwijze, maken van het werk, ook voor louter linguistische studie, een eersterangs-dokument, zoals er slechts weinige in de talen van Kongo bestaan.

Aan de technische uitvoering heeft „De Sikkel" de zorg besteed die wij van haar gewoon zijn, terwijl enkele lino-tekeningen van onze confrater P. Moeyens de lege ruimten vullen en de plaatselijke kleur verhogen. G. HULSTAERT

Alan Paton, *Pleure, ô pays bien-aimé.* Traduit de l'anglais par Denise van Moppes (Paris 1950, Albin Michel.)

Denise van Moppes a excellemment traduit le roman sud-africain

que le pasteur anglican Alan Paton termina à San Francisco fin décembre 1947. Ancien professeur à Ixopo et à Pietermaritzburg au Natal et ancien directeur du Deepkloof Reformatory, établissement pour délinquants, l'auteur fait largement usage, dans ce roman bien troussé, de son propre milieu de vie. Les nombreux Belges qui ont visité l'Afrique du Sud y trouveront avec plaisir des descriptions nombreuses de paysages de là-bas. Ceux pour qui l'Afrique du Sud est inconnue y verront vivre les Noirs d'abord dans un milieu tout à fait autre que les milieux d'Europe, décrit de manière bien attachante, et ensuite dans la lutte dramatique pour ou contre le Blanc dans un centre comme Johannesburg ou dans les villages.

Les catholiques y verront avec intérêt vivre des Noirs protestants, et même les curieuses réactions d'un pasteur anglican dont par exemple la théorie des vertus et des péchés est basée sur les idées de Locke et de Hume, ce qui en étrique le cadre et en fige les attitudes morales.

Un vieux pasteur zoulou y est fort bien typé. Sympathique par la description de bon ethnographe qui en est faite et aussi par une bonne volonté naïve, Koumalo traverse une tragédie familiale multiple au cours d'un voyage à Johannesburg. On se laisse entraîner à lire car outre l'intrigue qui rappelle souvent les meilleurs auteurs, bien des passages ont l'écho de certaines pages de Multatuli.

Prose souvent d'une simplicité africaine, souvent d'un ton du plus pur classicisme. Parfois désinvolture de rédaction qu'un Français ne se permettrait sans doute pas.

Histoire typiquement africaine, magnifiée par la générosité de l'esprit, dont la lecture force aux larmes secrètes.

Récit étrange pour un Européen, mais combien juste pour un ethnographe africain ! Il contient pourtant un curieux mélange d'une „peur" sud-africaine, due à l'ethnographe, au protestant et au colonial, qui sans gâter le plaisir du lecteur averti, est sans doute destinée à renforcer le romantisme des situations.

Nos lecteurs congolais ne peuvent manquer de goûter ce bon livre et d'y puiser des aspirations généreuses.

Les ethnographes aimeront surtout le dialogue, où l'art est aussi grand que la connaissance de l'indigène zoulou. E. Possoz

R. Hoier, *A travers plaines et volcans au Parc National Albert.* Exploration du Parc National Albert (Brussel 1950, Instituut der Nationale Parken van Belgisch-Kongo); 173 blz.; XXIV platen.

Als men, zoals dhr. Hoier, meer dan zestien jaren conservator is geweest van een der prachtigste en interessantse natuurreservaten ter wereld, dan kan het niet anders of men keert met spijt en een schat van bevindingen naar Europa terug wanneer de leeftijdsgrens bereikt is. We veronderstellen dat dhr. Hoier zijn spijt intussen verwerkt heeft; met zijn bevindingen, of een deel daarvan, heeft hij het in alle geval gedaan, getuige dit onderhoudende en toch wetenschappelijk verantwoorde boek over de fauna van het Albert-Park.

Het gaat hier om persoonlijke belevenissen met olifanten, nijlpaarden, leeuwen, wilde katten en andere kleine vleeseters, buffels, apen, luipaarden, hyena's, wilde honden, antilopen, wilde zwijnen, allerlei ratten, vogels, reptielen, vissen en insecten. Bij wijze van toemaat volgen twee hoofdstukken over de actieve en uitgedoofde vulkanen van het natuurreservaat.

Dierkundigen, ook plant- en aardkundigen, zullen in dit boek heel wat details vinden die zij, als vakmensen, kunnen gebruiken. De belangstellende leek zal het geboeid lezen, en de toerist van groot formaat zal het blad voor blad instuderen. v. D. W.

Carl Meinhof, *Grundzüge einer vergleichenden Grammatik der Bantusprachen.* Zweite völlig umgearbeitete Auflage. (Hamburg 1948, Eckardt und Messtorf); 235 pp.

La seconde édition de l'essai de grammaire comparée des langues bantoues que C. Meinhof fit paraître en 1906, et qui bénéficie des travaux et des recherches que cet infatigable pionnier de la linguistique a effectués lui-même ou a inspirés pendant un demi-siècle, nous présente après son décès, à la fois un modèle d'étude comparative et le résumé de ses conceptions sur la génèse de la morphologie bantoue.

Si, pour des motifs que nous exposerons d'autre part, nous ne pouvons partager complètement les vues sur la phonologie du bantou primitif que Meinhof a exposées dans son *Introduction to the Phonology of the Bantu Languages* en 1932, nous reconnaissons volontiers

que la plupart de ses explications dans le domaine de la morphologie emportent la conviction. Meinhof en effet, a dès le début, fait sienne la méthode de Bleek, qui est la méthode comparative telle qu'elle a été mise au point par les indo-européanistes et vérifiée constamment par les romanistes, et il est hors de doute que s'il avait été imité en cela par de nombreux africanistes, la littérature linguistique ne serait pas encombrée comme elle l'est, d'un nombre considérable d'ouvrages dépourvus de toute valeur scientifique. La méthode comparative permet, à la suite d'une comparaison attentive, systématique et critique de la grammaire des langues examinées, de déterminer si elles sont apparentées, c'est-à-dire si elles dérivent d'une langue commune, et dans l'affirmative, de reconstituer les principaux traits de la phonologie et de la morphologie de cette langue commune. En ce qui concerne la syntaxe, l'expérience acquise dans le domaine indo-européen a démontré qu'elle était susceptible de telles variations qu'il est la plupart du temps impossible de la reconstituer. Or, dans le domaine négro-africain on a méconnu cette vérité beaucoup trop fréquemment et on a souvent tenté de classer les langues en se fondant principalement sur des faits de structure syntaxique.

La méthode comparative a des limites : tandis que les évolutions phonétiques procèdent souvent de tendances articulatoires qui se manifestent un peu partout, et à des époques différentes, elle ne permet pas, ou elle ne permet guère de découvrir les *raisons* des changements morphologiques constatés. On s'est rendu compte par exemple que depuis l'indo-européen primitif une évolution continue, variable d'après les langues, mais sensible dans toutes, a tendu à la suppression des cas, et à la suppression des genres, mais on en ignore le motif. Il est fort hasardeux de parler de „progrès" dans l'expression de la pensée, il est plus prudent de parler simplement de „changement" ou „d'évolution". Meinhof a tenu à affirmer dans la préface de la 2me édition de ses *Grundzüge* qu'il considère toujours „die Klassensprachen als eine Vorstufe der Genussprachen", mais c'est là une vue que l'exemple des langues indo-européennes lui a inspirée, elle ne découle pas clairement de ses recherches morphologiques. On sait que Melle Homburger assure qu'au contraire, les langues bantoues ont innové en créant des classes, puisque celles-ci n'existaient pas dans la langue dont, selon elle, dériverait

le bantou primitif : l'égyptien. Au stade actuel de nos connaissances, cette dernière hypothèse est la plus vraisemblable, non pas parce qu'il est démontré que le bantou dérive de l'égyptien, mais parce que le système morphologique bantou semble bien être de constitution relativement récente.

Peut-être aurons-nous des indications plus précises à ce sujet lorsqu'on aura attiré dans le champ d'une comparaison systématique, à la fois les langues soudanaises (et nilotiques) et les langues bantoues, puisqu'il est hors de doute que toutes les langues négro-africaines ont une origine commune.

L'œuvre de Meinhof apporte à cette étude comparative de tout le domaine négro-africain, des matériaux de première valeur, réunis avec beaucoup d'objectivité. Le grand linguiste allemand n'a pas hésité en effet à sacrifier certaines explications qu'il avait données dans la 1er édition de son ouvrage. Il a repris par exemple à peu de chose près, l'explication de l'origine des préfixes pronominaux qu'avait donnée Harry H. Johnston dans sa *Comparative Study of the Bantu and Semi-Bantu Languages* (1919-1922), et qu'il avait déjà développée dans sa *Bantu Phonology*.

Comme Johnston, il considère que le point de départ a été une particule démonstrative (Meinhof l'appelle „article") dont la forme initiale devait être **ya-** (pour nous : **ga-**) et qui distingue l'absolutif (substantif, infinitif, substitut du nom) dans plusieurs langues bantoues orientales : dans beaucoup de grammaires, elle est appelée prépréfixe. Le préfixe complet d'un substantif devait donc être **gamu-, gami, gama-**, etc. selon les classes. Non seulement la voyelle de cet article s'est fréquemment assimilée à la voyelle du préfixe nominal (**gamu** > **gumu**) mais la consonne initiale s'est souvent affaiblie (**ga** > **ya** > **a**) ou s'est assimilée à la consonne du préfixe (**gabi** > **gibi** > **bibi**). Beaucoup de langues ont perdu l'usage du prépréfixe démonstratif, tout en l'employant toujours comme particule pronominale.

L'exposé de Meinhof est trop long pour être reproduit ici, mais il constitue une excellente démonstration de la force convaincante de la méthode comparative. Au total nous ne pouvons que souhaiter de voir adopter par tous les linguistes africanistes, l'ouvrage de Meinhof comme livre de chevet : il leur servira de conseiller, et les préservera de beaucoup d'erreurs.

J. Larochette

L. Homburger, *The negro-african languages* (London 1949, Routledge and Kegan Paul Ltd) ; 275 pp.

Dans la préface de cette traduction de l'ouvrage intitulé *Les langues négro-africaines* (Paris 1941, Payot), Mlle Homburger avertit le lecteur qu'il s'agit plutôt d'une deuxième édition de l'ouvrage antérieur, étant donné qu'elle y a incorporé le résultat de ses nouvelles recherches. A vrai dire, les changements ne sont pas aussi substantiels que l'auteur le donne à entendre : il s'agit plutôt de suppressions que d'ajoutes, à part une note à la fin du volume signalant que d'après des recherches récentes de l'auteur : *a*) le Tschi et l'Añi ont d'étroites affinités lexicologiques avec le Songhay ; *b*) le Fang a beaucoup de mots en commun avec le Mossi ; *c*) le Mangbetu est étroitement apparenté au Yoruba ; *d*) le groupe Ewe-Fang représente un langage mixte parlé par des envahisseurs venant du Nord qui ont apporté des dialectes Mossi dans la région dominée par les Yoruba.

Pour le fond, la théorie de Mlle Homburger n'a pas varié : les langues soudanaises emploient des formes bantoues usées, et celles-ci remontent elles-mêmes à des dialectes égyptiens, ou à des états de développement différents de ces dialectes.

Loin d'admettre comme Meinhof que des langues à classes sont susceptibles à la suite d'une évolution de devenir des langues à genres, l'auteur assure donc que des langues à genres sont devenues des langues à classes ; une note ajoutée à la page 181, attribue aux Dravidiens l'introduction du système de classes.

L'hypothèse de l'origine égyptienne des langues négro-africaines est séduisante, mais le comparatiste ne pourra la considérer comme réellement plausible que lorsqu'elle sera fondée, non plus sur la comparaison de mots isolés et de particules confrontées ingénieusement, mais sur une série de correspondances phonétiques et morphologiques régulières.

Le malheur veut, que tout à l'ardeur de défendre sa thèse, Mlle Homburger ait repoussé une méthode qui impose des conditions si strictes : ce qu'on appelle le „bantou commun" écrit-elle (en allemand Urbantu) ne nous donne qu'une norme des formes modernes, une forme théorique, et non une forme plus ancienne (p. 225). Or, c'est là une méconnaissance des résultats auxquels la grammaire comparée peut aboutir. Il n'est certes pas toujours

possible de reconstruire complètement une forme primitive, mais les romanistes savent par expérience que des mots latins „reconstruits" grâce à la comparaison des langues romanes, ont souvent été retrouvés dans des textes du bas-latin, ce qui vérifiait l'excellence de la méthode. S'en écarter ouvre la porte à l'arbitraire, et c'est bien un sentiment d'arbitraire que l'on a lorsqu'on voit l'auteur accorder tous les faits à une idée préconçue.

Comme la plupart des mots égyptiens comprennent trois consonnes, que beaucoup de mots bantous n'en comprennent que deux et que beaucoup de mots soudanais n'en comprennent qu'une, il n'en faut pas plus pour que Melle Homburger assure que les formes bantoues sont plus archaïques que les formes soudanaises. Elle en donne pour preuve des correspondances comme S. ***bi** = B. ***bele**, *sein, mamelle* ; S. ***gi, gil,** *appeler* = B. ***gita** (p. 225).

En ce qui concerne la première correspondance, il faut remarquer que la seconde syllabe **-le** est certainement un élément ancien ; mais n'est pas une partie de la racine comme l'est la seconde syllabe d'un mot égyptien. C'est simplement un suffixe (***-li**) dont sont munis beaucoup de noms soudanais ou bantous.

Le second exemple B. **gita** comporte un suffixe qui dans la plupart des langues bantoues peut céder la place à d'autres suffixes (comparez en Kikongo : **yidima,** *gronder, tonner* ; **yika,** *appeler* ; **yinga,** *bavarder* ; **ngyála,** *bavardage*, **ngyaula,** *cri, lamentation*, etc).

Il suffit d'étudier les familles de mots dans les langues bantoues pour se rendre compte qu'aux suffixes qu'il avait en commun avec le soudanais, le bantou en a ajouté bien d'autres, de création plus récente, et pour arriver à la conclusion qu'il a dû passer par un stade quasi monosyllabique, mais pas nécessairement identique à celui où se trouvent encore beaucoup de langues soudanaises. Quel est le type de langue qui a précédé ce stade archaïque, nous l'ignorons et nous l'ignorerons probablement encore longtemps.

Ce qui affaiblit encore la valeur probante de l'exposé de Melle Homburger, c'est la quantité vraiment exagérée de fautes dont son texte est émaillé (citons au hasard : p. 32 : Busciotto au lieu de Brusciotto ; Mangebetu au lieu de Mangbetu ; p. 36 Fulfude au lieu de Fulfulde ; p. 50 straad au lieu de straat, etc.) Ces fautes, on voudrait les attribuer toutes à l'imprimeur, mais lorsqu'elles

apparaissent dans des formes grammaticales citées par l'auteur, elles sont souvent fort embarrassantes.

Voici par ex. la conjugaison du verbe **tog** en Kenouz selon la 1re et selon la 2me édition :

Sing.	1	**ai tōg-ri**	Sing.	1	**ai tog-ri**
	2	**er tóg-im**		2	**er tog-ine**
	3	**ter tóg-im**		3	**ter tog-ru**
Plur.	1	**ar tóg-ru**	Plur.	1	**ar tog-ru**
	2	**ir tóg-ru**		2	**ir tog-ran**
	3	**tir tog-ran**		3	**tir tog-ran**

Notre ignorance de la langue Kenouz nous empêche de dire quelle série de formes est incorrecte, mais il est évident que l'une des deux éditions contient des erreurs graves. Et l'exemple que nous avons choisi n'est pas isolé. Dès lors, on peut se demander quelle valeur on peut accorder aux comparaisons morphologiques et phonétiques sur lesquelles l'auteur fonde ses théories.

J. Larochette

KONGO-OVERZEE NEEMT UITBREIDING

Te beginnen met de zeventiende jaargang (1951) neemt Kongo-Overzee *uitbreiding.*

Tot nog toe bevatte elke jaargang 320 blz.; dit aantal wordt voortaan met 160 blz. per jaar verhoogd, wat zeggen wil dat elke aflevering niet langer meer 64, maar telkens 96 blz. zal beslaan.

De 32 nieuwe pagina's per aflevering zullen gedeeltelijk gebruikt worden voor meer algemene, overzichtelijke opstellen over Kongolese en koloniale aangelegenheden, bestemd voor degenen die zich bewust zijn van de grote betekenis van ons overzees gebied en er steeds meer wensen over te vernemen door het lezen van wetenschappelijk verantwoorde bijdragen, die voor niet-specialisten toegankelijk zijn.

Plaats voor meer informatie zal Kongo-Overzee voortaan ook bieden. We doen een beroep op al onze medewerkers en lezers om ons inlichtingen te bezorgen over hun studiewerk of over koloniale aangelegenheden die van aard zijn een ruime lezerskring te interesseren.

Aan de Afrikaanse woordkunst en aan de koloniale literatuur van de hand van Europeanen en Inlanders zal meer plaats worden gegund, evenals aan de bibliografie.

Wat de illustratie betreft, hoopt Kongo-Overzee ten minste vier buitentekstplaten per aflevering te kunnen geven. We sporen onze medewerkers aan ons illustratief materiaal, passend bij hun bijdrage, te bezorgen.

Voor de rest blijft Kongo-Overzee voortwerken in de geest zoals dit zestien jaar lang is geschied.

De prijs voor de uitgebreide jaargang zal, met ingang van 1951, uniform fr. 185 bedragen, dus zowel voor België als voor Belgisch-Kongo en het buitenland.

KONGO-OVERZEE PREND DE L'EXTENSION

A partir de sa dix-septième année (1951), la revue Kongo-Overzee *prendra une nouvelle extension.*

Jusqu'ici, chaque année comprenait 320 pages ; ce nombre sera désormais porté à 480, c. a. d. que chaque fascicule comprendra, non plus 64 pages, mais bien 96.

Ces 32 nouvelles pages seront consacrées en partie à des essais d'ordre général, traitant de questions coloniales ou, plus particulièrement, congolaises, destinés à tous ceux qui se rendent compte de la signification majeure de notre domaine d'outre-mer, et qui désirent à ce sujet une information scientifiquement autorisée, quoique accessible à des lecteurs non-spécialistes.

La revue sera désormais à même d'accueillir plus d'informations générales. Nous faisons appel à tous nos lecteurs et à nos collaborateurs, afin qu'ils nous communiquent tous les renseignements concernant, ou leur sphère de travail, ou les questions coloniales, susceptibles d'intéresser un vaste cercle de lecteurs.

Les rubriques consacrées à la littérature africaine et à la littérature coloniale, d'auteurs européens ou indigènes, occuperont désormais une place plus importante, ainsi que la bibliographie.

En ce qui concerne l'illustration, la revue Kongo-Overzee espère pouvoir présenter à chacun de ses fascicules quatre illustrations en hors-texte. Nous engageons nos collaborateurs à joindre à leurs articles une illustration adéquate.

Dans tous les autres domaines de son activité, la revue reste fidèle à l'esprit qui l'anime depuis seize ans.

Le prix de l'abonnement à la revue sous son nouvel aspect sera fixé à 185 frs pour l'année 1951, uniformément, c. a. d. pour la Belgique, la Colonie et l'étranger.

KONGO-OVERZEE GROWING

A new extension will be given to Kongo-Overzee *for its seventeenth year, in 1951.*

Until now, each year included 320 pages ; this number will now be brought to 480, each issue having 96 instead of 64 pages.

These 32 extra-pages will partly taken up by general essays on Congolese and colonial matters, for the benefit of all those who are aware of the major importance of our overseas possessions and who are eager to hear more about them, looking forward to essays scientifically authorized, but at the same time accessible to non-specialists.

More room for information will now be available. We are asking our correspondents and all our readers to communicate us all informations on specific colonial matters or studies, which are liable to interest an extensive audience.

African literature and colonial literature, from European or native authors, will now find larger possibilities in our publication. Room for an extensive bibliography will also be provided for.

We hope to illustrate every issue with at least 4 full-page photos. Our collaborators will be urgently requested to send us illustration-materials together with their texts.

In all others sectors of its activity, Kongo-Overzee remains faithful to the spirit of its sixteen bygone years.

Price per annum for Belgium, Belgian Congo and all foreign countries, now uniformly : B. frs 185.

BANQUE BELGE D'AFRIQUE

Société congolaise par actions à responsabilité limitée

Affiliée à la BANQUE DE BRUXELLES

Siège social : Léopoldville
Siège administratif : 3, rue de Namur, Bruxelles
Bureau à Anvers : 20, Longue rue de l'Hôpital

Agences en Afrique :

au Congo Belge : Aketi — Albertville — Coquilhatville — Costermansville — Élisabethville — Goma — Jadotville — Kolwezi — Léopoldville — Luluabourg — Paulis — Stanleyville ;

au Ruanda-Urundi : Usumbura ;

en Afrique Equatoriale Française : Bangui — Brazzaville — Pointe Noire.

Représentant à New York : J. J. VAN AUBEL, Room 1742, 37 Wall Street

CORRESPONDANTS DANS LE MONDE ENTIER

TOUTES OPÉRATIONS DE BANQUE COLONIALE

DE SIKKEL, LAMORINIERESTRAAT 116, ANTWERPEN

Tel. 39 36 51 - 39 36 54. Postcheckrek. 173 45

Van de boeiende reisbeschrijvingen over Afrika van

Ellen en Attilio GATTI

hebben wij nog voorradig :

Kamanda, een Afrikaanse jongen	ing. fr. 60 ;	geb. fr. 85
Blank en Zwart op avontuur	ing. fr. 70 ;	geb. fr. 90
Saranga de pygmee		geb. fr. 100
Moeder Oerwoud		geb. fr. 100
Zo is Afrika	ing. fr. 90 ;	geb. fr. 120
Ku Poli (De wildernis in !)	ing. fr. 90 ;	geb. fr. 120
Tam-tams in de nacht		ing. fr. 90

KONGO-OVERZEE

Verschijnt om de twee maanden, behalve in Augustus-September ; elk nummer 96 blz. ; geïllustreerd. — Abonnement voor België : fr. 185.—; voor Kongo : fr. 185.— ; voor andere landen : fr. 185.—. Redactie : Prof. Dr. A. Burssens, Veldstraat 29, Mariakerke-bij-Gent (België).

LIJST VAN MEDEWERKERS

Mgr. J. Cuvelier, Oud-Apostolisch Vicaris van Matadi ;
Mgr. R. Cleire, Apostolisch Vicaris van Kivu ;
P. Wigny, oud-minister van Koloniën, Brussel ;
R. Godding, oud-minister van koloniën, Antwerpen ;
Prof. Dr. E. de Bruyne, Universiteit te Gent, oud-minister van koloniën ;
Prof. Dr. F. de Mûelenaere, Universiteit te Gent ;
Prof. Mr. G. van der Kerken, Universiteit te Gent, Koloniale Hogeschool te Antwerpen ;
Prof. Dr. G. van Bulck, S. J., Leuven en Rome ;
Prof. Dr. H. P. Blok, Universiteit te Leiden ;
Prof. A. de Ridder, Universiteit te Gent ;
Prof. Dr. J. Wils, Universiteit te Nijmegen ;
Prof. Dr. M. Verstraete, Koloniale Hogeschool, Antwerpen ;
Prof. ir. L. de Wilde, Rijks-Landbouwhogeschool te Gent ;
Dr. V. Gelders, Leuven ;
Prof. Dr. A. N. Tucker, School of Oriental and African Studies, Universiteit te Londen ;
Dr. M. van Meerhaeghe, Docent aan de Koloniale Hogeschool te Antwerpen ;
Dr. A. E. Meeussen, Museum van Belgisch-Kongo, Tervuren ;
Dr. H. Cornelis, Leopoldstad ;
G. Hulstaert, M. S. C., Coquilhatstad ;
E. Boelaert, M. S. C., Coquilhatstad ;
R. van Caeneghem, C. I. C. M., Kasayi ;
Pl. Tempels, O. F. M., Kamina ;
R. Mortier, O. M. C., Businga ;
Dr. E. Possoz, Brussel ;
G. Brausch, M. A. (Rand), Lusambo ;
J. Mertens, S. J., Mpese ;
Dr. J. Grootaert, Leopoldstad ;
E. Willems, C. I. C. M., Kasayi ;
B. Costermans, O. P., Faradje ;
M. Vanneste, M. A., Antwerpen ;
H. van Thiel, Mill Hill ;
J. F. Carrington Ph. D., Yakusu ;
Dr. L. Ballegeer, Leopoldstad ;
L. Hertsens, M. A., Kilo ;
M. H. C. Willems, Londen ;
L. B. de Boeck, C. I. C. M., Libanda ;
C. M. N. White, District Commissioner, Kasempa, Noord-Rhodesië ;
L. Stappers, C. I. C. M., Kasayi ;
B. Lekens, O. M. C., Molegbe ; e. a.

Drukkerij George Michiels, N. V., Tongeren